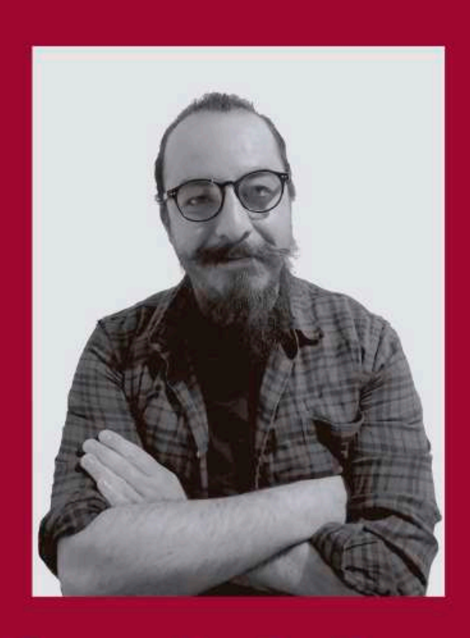
HACIA UNA MODERNIDAD ARCAICA

Amauta, Mariátegui y la querella en torno al indigenismo

Claudio Berríos Cavieres



Ediciones Inubicalistas – Colección Ensayos



CLAUDIO BERRÍOS CAVIERES

(Valparaíso 1987)

Profesor de Historia, licenciado en Historia, licenciado en Educación y magíster en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Estudiante de Doctorado en el Programa de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso (DEI-UV). Miembro del CEPIB-UV y parte del Comité Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Ha publicado en distintas revistas nacionales como internacionales. Editor de los Cuadernos CEPIB-UV (2018). Actualmente es becario ANID.

Claudio Berríos Cavieres



Hacia una Modernidad Arcaica

Amauta, Mariátegui y la querella en torno al indigenismo



ÍNDICE

Agradecimientos

Deseamos agradecer a quienes nos aportaron en el estudio de este libro: a Osvaldo Fernández Díaz, filósofo, fundador y director del Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV), intelectual y amigo, por su constante apoyo y aporte al estudio aclaratorio de estas páginas; a Débora Espinoza, por su compañía durante la elaboración de este texto; a los compañeros mariateguianos Víctor Hugo Pacheco, Segundo Montoya y Giorgio Cossio, por sus recomendaciones y comentarios; al Archivo José Carlos Mariátegui (Perú), por el material aportado para esta investigación, y; a Gonzalo Jara Townsend, integrante del CEPIB-UV, colega y amigo, cuyos trabajos en conjunto desean ser un pequeño diálogo en la construcción de un pensamiento crítico en torno a Nuestra América.

Prólogo
Acerca de la modernidad arcaica

Tres procesos confluyen y se anudan en esta esclarecedora investigación de Claudio Berríos. Procesos, cuyos tramos iniciales expone articuladamente en el libro que ustedes tienen en sus manos. En ***Hacia una modernidad arcaica*** subyace como centro de estos procesos el problema de los pueblos ancestrales del Perú. Problema que es investigado a través de la polémica que se instaló desde fines del siglo XIX y parte del XX. Es decir, que comienza con Manuel González Prada y llega hasta la intervención política-cultural de José Carlos Mariátegui. Dicha polémica, que asumió la forma de una querella indigenista, anunciaba la irrupción e intervención de una nueva intelectualidad que desplazaba a la agotada generación civilista, y que llegaba con el propósito de forjar un nuevo concepto de peruanidad.

Tres procesos que son a su vez tres movimientos. Movimiento del objeto, en primer lugar. Objeto que no era el indigenismo en cuanto tal, sino aquello que lo explica y sustenta: el problema del indio en América Latina. Paralela, pero concomitante, transformación del tipo de intelectual que intervenía y adquiría conciencia de sí en aquella querella. Intelectual que se había constituido como un intelectual colectivo. Por último, movimiento también de la reflexión. En este caso, del pensamiento de Mariátegui, quien intervenía a través de la revista *Amauta*, animando un debate interno en la revista, paralelo a una intervención directa contra la ideología oligárquica dominante. Contra la tradición virreinal criolla.

Pero éstos no eran procesos independientes, ni menos autónomos. Porque la forma polémica como se había abordado el problema indígena, era la forma como los diversos intereses políticos se contrariaban en la sociedad peruana desde fines del siglo XIX. Era la forma como el problema irrumpía resquebrajando una República que no había sido capaz de enfrentarlo. Remedo de República, como dijo González Prada, que se había construido sin el indio y contra el indio. Y como el problema indio (de los vencidos, digámoslo con su nombre infamante, infamante para nosotros) no era un problema más, sino el problema del Perú, el problema de América, que urgía, y sigue urgiendo, abordarlo de una vez por todas.

Este libro presenta en articulada arquitectura todos estos procesos. Así, comienza mostrando los diversos puntos de vista y tomas de posición de los diversos indigenismos en liza, desde "nuestros indios" de Gonzáles Prada. Los recorre y analiza hasta la aparición de la revista *Amauta*. Llevando a cabo, un trazado histórico de la condición de las comunidades indígenas en lo que Jorge Basadre llamó la "República aristocrática" El segundo capítulo trata de la forma como *Amauta* reedita la querella indigenista en sus páginas. Con tal fin, se analiza el conflicto entre posiciones teóricas, políticas y literarias, que se oponen y contraponen al respecto. Por último, el capítulo tres se centra en la forma como José Carlos Mariátegui piensa e interviene acerca de las comunidades indígenas peruanas.

¿Por qué la revista Amauta, desde que aparece, aborda el problema del indio bajo esta forma de querella? Forma que Mariátegui hizo explícita replicando a las objeciones de Luis Alberto Sánchez. ¿Por qué dar la palabra a tantos, llegando incluso a López Albujar? ¿Por qué, en vez de una serie de artículos que desarrollaran su posición al respecto, en una revista que era la suya, prefirió darles la palabra a muchos otros, e incluso a aquellos con los cuales no coincidía? Estas son las preguntas que se hace Claudio Berríos y que comienza abordar con la publicación de este libro.

Porque la fuerza del pensamiento de JCM reside justamente en una permanente confrontación consigo mismo y de inmediato, con los otros. Era su manera de enfrentar los problemas que le eran contemporáneos, que lo asediaban y lo acuciaban. No solo instalaba la tesis, sino que inmediatamente, le ponía al frente la antítesis, haciendo que la tesis avanzara hacia la antítesis, penetrando en ella, y jugando allí su propio destino y propósito. De esa manera abordó el marxismo en los ensayos de ***Defensa del marxismo***, situándose de la parte del revisionismo, leyéndolo como la herejía condenada, reivindicándola como una real productividad de pensamiento. Una vez armado, avanzó al encuentro con el dogma, pero no para liquidarlo, u omitirlo, como lo estaba haciendo Henri De Man con quien polemizaba, sino para transformarlo en la referencia obligada de la herejía.

Del mismo modo, al instalar la querella indigenista, en el interior de *Amauta*, hacía de este instrumento de intervención, que fue la revista *Amauta*, un espacio de debate. No se trataba de pensar los problemas en silencio y aisladamente, dándose el tiempo que requería a la reflexión. Entra, en cambio, de inmediato en combate. Contrasta, y confronta sus ideas. Porque era esa la situación en que una nueva idea de peruanidad, y por lo tanto la construcción de una nación peruana, se encontraban en ese momento. Tareas que la cultura oligárquica había dejado al debe.

Siendo el "indigenismo", como dice Claudio Berríos, la opinión que el que no es indio tiene acerca de los indios, hasta entonces el debate, la querella había tenido lugar entre los que no eran indios. Es decir, entre sectores de la oligarquía que se preocupaban por el problema porque soterradamente temían y siempre temieron al indio, aunque lo disfrazaran de menosprecio. Disculpen, no estoy hablando aquí solo del Perú, y no solo del Perú de la época. Sino del Perú de hoy y de la América Latina de hoy, y por supuesto del Chile que sueña que no somos indios, que los problemas de los mapuches quedan al sur, y son

sus problemas. Sin resolver el problema de los mapuches, los aymaras y tantos otros pueblos aborígenes no tendremos nunca una nación. Habrá Estados latinoamericanos, sí, pero no naciones.

Por eso indigenismo, y por eso querella indigenista, porque el debate no se daba todavía entre las distintas comunidades y pueblos originarios, sino entre la clase oligárquica y las fuerzas sociales emergentes, representadas por los Zulen, los Urviola, los Valcárcel, los Mariátegui…

La revista *Amauta* fue concebida justamente para enfrentar todos los problemas actuales, presentes y acuciantes para las fuerzas vivas de una nación en ciernes, y cuya identidad, o peruanidad, era todavía un concepto por crear. *Amauta* era un instrumento para intervenir política y culturalmente en la escena peruana y latinoamericana de los años veinte del siglo pasado. Insistimos en la fecha, porque fue un momento de quiebre, de crisis del civilismo, de irrupción de una nueva intelectualidad en abierta ruptura con las clases dominantes y la tradición virreinal-criolla.

Cuando JCM le responde a Sánchez de que *Amauta* no viene a clausurar un debate sino a inaugurarlo, no se refugia en un recurso retórico, sino que le dice exactamente lo que estaba pasando en la revista. Recrear un debate inacabado. La sociedad peruana de ese entonces no había agotado el tema indígena y mucho menos avistaba su solución. Había que continuar el debate. JCM apostaba a lo que podía venir de la polémica.

¿Por qué el título del libro? ¿Por qué "***Hacia una*** **modernidad arcaica**"? Claudio Berríos lo explica claramente. Para advertir de la existencia de una otra mirada, distinta y opuesta a aquella que se retrata en la expresión ***La utopía arcaica***. Mirada distinta de aquella de Vargas Llosa, que pertenece a la vieja mirada oligárquica. Una mirada nueva que no deja el problema del indio sumido en los milenarismos, sino que lo trae al presente. A un presente en donde ya están tallando

los propios indios, como lo quería González Prada y tras él, Mariátegui. Pero digámoslo con palabras de Claudio Berríos:

> "Si bien podemos coincidir con quienes dudan que el milenarismo (como restauración del arcaísmo) siga siendo actual, la reivindicación de la comunidad indígena, mucho más milenaria que el incivismo, lo sigue siendo. El título de este ensayo se hace cargo de esta pregunta, y la aborda desde la polémica que albergó y estimuló la revista de José Carlos Mariátegui."

Osvaldo Fernández Díaz
Valparaíso, octubre 2020

Introducción

Si bien podemos coincidir con quienes dudan que el milenarismo (como restauración del incaísmo) siga siendo actual, la reivindicación de la comunidad indígena, mucho más milenaria que el incaísmo, lo sigue siendo. El título de este ensayo se hace cargo de esta pregunta, y la aborda desde la polémica que albergó y estimuló la revista de José Carlos Mariátegui.

En 1996 el escritor peruano Mario Vargas Llosa publica su ensayo *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, texto que posee como tópico central el indigenismo en la obra literaria de José María Arguedas, y la genealogía de este movimiento que irrumpió durante las primeras décadas del siglo XX en el Perú. Para Vargas Llosa, el indigenismo solo fue un discurso modernista que, en su embriagada fascinación por lo exótico y localista, abrió en los poetas, pintores y políticos el deseo por retratar el mundo indígena. El supuesto indigenismo del cual nos habla Vargas Llosa, sería uno lleno de fantasías milenaristas (aspecto ausente en nuestra opinión, en autores como González Prada, Pedro Zulen, Mariátegui, Valcárcel, y por supuesto, José María Arguedas), y programas políticos irrealizables. En sus páginas finales, Vargas Llosa interpreta la situación indígena actual del Perú, proponiendo la supuesta existencia de un "Perú informal", una nación que ha eliminado tanto el hispanismo como el indigenismo. La fallida reforma agraria de 1969, el terrorismo de Sendero Luminoso y los procesos migratorios ocurridos en las últimas décadas en la serranía,

habrían dado paso a un Perú globalizado, acoplado a los nuevos mercados, y prácticamente homogéneo. Para Vargas Llosa, la realidad de este nuevo Perú sería una herida de muerte al indigenismo. La "problemática indígena" era ya irrelevante y supuestamente inexistente frente al turismo y a la emprendedora "cultura chicha" emergente. Vargas Llosa termina por señalar que la "utopía arcaica" de un mundo idealizado como lo fue el del imperio Inca, ya no tendría cabida en este nuevo escenario, en donde la modernidad habría impregnado y subsumido hasta los sectores más recónditos de la serranía. Pero, ¿fue el indigenismo una corriente absolutamente utópica, incapaz de generar un proyecto político? ¿Podemos hablar de "el indigenismo" como un movimiento homogéneo? ¿Se reduce el indigenismo a un milenarismo arcaico? El "Perú informal" del cual nos habla Vargas Llosa, ¿Es el golpe definitivo de la modernidad a las culturas milenarias, o responde solamente a un proceso más de interacción entre la sierra y el mundo?

Lo único que se puede desprender de las palabras de Vargas Llosa, es que el problema indio, como lo llamaba Mariátegui, sigue siendo hasta hoy, cuestión de polémicas y controversias. Desde ya el mismo concepto de indigenismo, contiene un problema no resuelto, entre representante y representado, porque cuando de indigenismo hablamos, el que lo enarbola, por definición, no es indio. En todo caso, más cerca de la situación están Quijano y Flores Galindo que llegan desde posiciones militantes sobre la causa india, que un Vargas Llosa, definido exponente de la hispanidad. Para Aníbal Quijano, la globalización y las políticas neoliberales agudizaron la exclusión existente en el país. Las sociedades indígenas, más que verse absorbidas de manera inconsciente a la vorágine de la producción mundial, han desarrollado una serie de acciones enmarcadas a fre-

nar la ola de "homogeneidad cultural". Por su parte, Flores Galindo reconoce la existencia de una utopía arcaica en los diversos discursos que han levantado los indigenismos, pero a diferencia de Vargas Llosa, éste recurre a la potencia creadora que el mito indígena puede llevar como fuerza de transformación.

Más de veinte años después de *La Utopía Arcaica…*, la porfiada realidad histórica constata, hasta el día de hoy, una presencia indígena innumerable. La globalización no ha logrado aún mermar la existencia de esta cultura milenaria. Si bien el indigenismo como corriente de lucha ha sido superado, no ocurre lo mismo con el indianismo. La aparición de movimientos constituidos íntegramente por indígenas, cada día ha tomado más fuerza, reivindicado su carácter subalterno, y organizándose en pos de sus demandas. Esto demuestra una problemática aún no resuelta, en cuyo interior se evidencia las trabas que impiden el surgimiento de verdaderas naciones en nuestra América.

Que las reivindicaciones indígenas han alumbrado la historia de América Latina es una realidad incontrovertible. Es indudable el aporte indígena para entender nuestra región, sobre todo el costado andino. Pero la cuestión india se ha establecido a través de conceptos equívocos tales como "raza", "clase", "modernidad" y "nación". Debate que en la forma de querella llega a la revista *Amauta*. El indigenismo ha sido una corriente política, literaria y científica desigual, controversial, y en algunos casos, antagónica. Ha logrado posicionar a las comunidades indígenas en una tensión permanente con el discurso hegemónico de la nación liberal. Sin embargo, esta propia tensión lo ha llevado a configurarse como un movimiento heterogéneo, compuesto de proyectos políticos disimiles. Más allá de estos impases, se hace imperante analizar la problemática indígena como

"la historia de los vencidos" en el contexto actual de América Latina, dado un común denominador enmarcado en aquella empresa conquistadora que partió en 1492.

La revista *Amauta* cobijó la querella indigenista y abrió un debate necesario para toda una nueva generación. Esto implicó la búsqueda de nuevas formas de expresión para abordar la realidad indígena, ahondando en su problemática, o intentando soluciones. Dado que tal polémica se dio en medio de una controversia radical con la cultura oligárquica dominante de una nación fragmentada, *Amauta* logró entroncar pensamientos políticos, estudios sociales, estilos visuales y literarios, de una naciente vanguardia que ponía atención al tema nacional. Aparece así, la pregunta acerca de la relación que podría existir entre las comunidades indígenas —cuya composición era en su gran mayoría pre-moderna— con los avances tecnológicos, políticos y culturales de una sociedad en proceso de modernización. La problemática indigenista en la revista *Amauta* fue un tema que pasaba a través de los meandros de una sociedad que había dejado al indio fuera de la historia.

Esto implica, por ende, identificar las formas, propuestas, diferencias y contradicciones de los diversos discursos indigenistas presentes en las páginas de *Amauta*. Esto, porque el pensamiento indigenista a lo largo de las primeras décadas del siglo XX fue un pensamiento en contradicción y en fase formativa. En él se proyectaba una pléyade de opiniones y perspectivas, articulándose en una querella constante. Esta nebulosa se originaba a partir de una problemática central: la pregunta acerca del indio. Constituir un programa o visión indigenista, requería concebir —muchas veces *a priori*— una determinada definición de las comunidades indígenas.

Esto nos lleva necesariamente a cuestionarnos acerca del con-

cepto de “nación” presente en América Latina. A comienzos del siglo XX la pregunta por la peruanidad generó estudios históricos y filosóficos que consideraban que en el Perú fragmentado no existía una identidad nacional, problema que la “República Aristocrática” no resolvió. Impregnada por esta inquietud, surgió una importante ola de vanguardias políticas y estéticas-literarias que intentaban transformar la fisonomía nacional. En este sentido, pensar en la “nación peruana” implicaba rechazar un concepto trunco, heredado de “la patria del criollo”. Y esto fue remarcado por los jóvenes intelectuales peruano de comienzos del siglo XX. Víctor Raúl Haya de la Torre, César Vallejo, Ezequiel Urviola, Pedro Zulen, José Carlos Mariátegui, entre otros, representaron una nueva generación de intelectuales peruanos, contrarios al hispanismo que durante décadas impuso una determinada idea de tradición. Este importante cuestionamiento consideraba a la nación peruana como una nación fragmentada. ¿Hasta qué punto se es parte de la nación? ¿Cuáles son los límites históricos y sociales en los cuales se encierra la nación? Estas preguntas encontraban respuestas diversas, antagónicas e inacabadas, que traslucían una sociedad con vacíos históricos que nunca fueron llenados. Al adentrarse en estas preguntas, fueron encontrándose con las comunidades indígenas, pilares de las naciones aborígenes de por lo menos 2500 años antes de Cristo. Fueron concebidas como un “otro” ajeno para la flamante República del siglo XIX, generando arquetipos sociales que impregnaron el imaginario popular, y que hasta el día de hoy siguen latiendo.

El intento de respuesta a la pregunta por la peruanidad generó proyectos cuyo desafío consistía en asimilar a las comunidades indígenas al proceso de modernización que el Perú vivía. Ciertamente los discursos fueron variados, y como veremos en las siguientes pá-

ginas, no lograron constituirse como una voz unísona que albergara un discurso acabado y un programa de acción unitaria. Además, considerando al indigenismo como un movimiento criollo y mestizo, es necesario comprender los límites que constituye el acercamiento al "otro".

La revista *Amauta* abrió sus páginas a las nuevas tendencias artísticas y científicas que llegaban al Perú de comienzos de siglo, y las vinculó con el problema indio, abriendo un espacio de debate en torno al indigenismo. Proponemos como hipótesis central, considerar a la revista *Amauta* como un espacio de debate previo a la conformación de un proyecto político nacional. Es por esto que no se puede entender a *Amauta* sin los indigenismos presentes en ella. Aunque lo que allí se dijo a propósito del indigenismo puede considerarse como superado, es un mérito de estas distintas posiciones pensar al indio como una fuerza que disputaba el escenario político tradicional.

El primer capítulo de este libro aborda los diversos indigenismos presentes en la historia peruana hasta la aparición de la revista *Amauta*. Junto a esto, lleva a cabo un somero recorrido histórico de la condición de las comunidades indígenas en la sociedad virreinal-criolla. El segundo capítulo trata de la creación de la revista *Amauta* y de la querella indigenista que instaló en sus páginas. Con tal fin, recorrimos la revista, intentado analizar las distintas posiciones teóricas, políticas y literarias, desde 1926 a 1930. Decidimos, por ende, seguir el ritmo temporal de la revista, para identificar la presencia de la problemática indigenista en el sino de *Amauta*, en donde Mariátegui intervino como un actor central. Por último, el capítulo tres se centra en la interpretación y propuesta política y teórica que José Carlos Mariátegui tuvo acerca de las comunidades,

recorriendo aquellos textos que fueron nutriendo el indigenismo propio del Amauta.

Frente a todo lo anterior, queremos señalar que un tema tan particular como lo es el indigenismo peruano a comienzos del siglo XX, tiene el potencial de posicionarse como eje problemático de discusiones que se fugan del propio objeto de estudio. Estos temas no están agotados. En la medida en que pensemos Nuestra América como lugar de lucha y reinvención, y no como un mero espacio de recepción acrítica de ideas, poses y filosofías externas, podremos reconfigurar las coordenadas de un continente que se piensa a sí mismo, buscando un horizonte propio.

Capítulo I

La condición de las comunidades indígenas en el Perú (Conquista-Colonia-República)

"Aceptando el paradigma marxiano de que los hombres hacen su historia bajo circunstancias determinadas, muchos marxistas acabaron por no comprender que estas circunstancias son, a su vez, vistas por los hombres de una manera "particular", y que lo que realmente importa en la teoría y en la práctica social, es indagar esa particularidad."

José Aricó, *Marx y América Latina*

1. Las comunidades indígenas: sujeto histórico relegado

Desde la conquista en América, las comunidades indígenas conformaron la base de una estructura económica y social, en cuya cúspide se encontraba el español o europeo. Esta conquista permitió el resurgimiento de una Europa que venía desgastada por constantes crisis desde la baja edad media, posicionando al viejo continente en el centro de una economía mundial mercantilista, y haciendo de América la periferia y soporte de dicho sistema. Los sectores más importantes de la región fueron aquellos que poseían los botines más preciados por los conquistadores: metales preciosos y mano de obra. En este sentido, la zona andina —en lo que hoy corresponde al Perú y Bolivia— se transformó en un sector importante, debido a la vasta presencia de oro y plata, junto a comunidades fuertemente organizadas en diversas labores productivas.[1] La necesidad de Europa por alimentar las arcas estatales, hizo conformar en los Andes una gigantesca máquina de explotación del indio como mano de obra minera:

> La explotación de la mano de obra nativa se organizó en el virreinato peruano, primero, a través de la concentración de la población en las reducciones que mandó realizar el virrey Toledo, pocos años después de haberse

1 Como bien señaló Luis Vitale: "El desarrollo de las fuerzas productivas aborígenes permitió al Imperio Español organizar en poco años un eficiente sistema de explotación minera. De no haber contado con aborígenes expertos en el trabajo minero, resultaría inexplicable el hecho de que los conquistadores, sin técnicos ni personal especializado, hubieran podido descubrir y explotar los yacimientos mineros, obteniendo en pocas décadas tan extraordinaria cantidad de metales preciosos." (Vitale, 2009: 30).

> consumado la conquista. Estas reducciones se caracterizaron por el asentamiento en pueblos de los dispersos ayllus indígenas y tenían el propósito de organizar a la población sojuzgada para facilitar el cobro de tributos y disponer de mano de obra para los requerimientos de la población dominante. (Cotler, 1986: 23).

Este mecanismo para reorganizar las comunidades indígenas del Perú poseía otro elemento subyacente: el de evitar alzamientos de la población nativa. Los españoles entendían claramente la necesidad de destruir la noción de comunidad en el indio, como una forma de desarticular toda la estructura social establecida en los *ayllus*[2], las cuales previamente habían servido para direccionar al Tawantinsuyu. A pesar de buscar en estas reducciones los mecanismos de un control social y económico, los españoles no lograron destruir la estructura básica de los *ayllus*. Probablemente porque en la práctica demostraban una forma de productividad altamente eficiente en comparación a la que los españoles podían ordenar.

De esta manera, en los tres siglos que componen la Colonia en América, se estableció una dinámica de producción material y espiritual, en donde el indio era parte de una clase social relegada. Este hecho se acentúa aún más en el Perú, puesto que el contacto entre los europeos e indígenas fue menos concentrando que en otros países[3]. Sin embargo, a lo largo de dicho periodo se evidencia la pre-

---

2. Los *ayllus* corresponden a extensos grupos familiares, organizados social y económicamente, que se encuentran presentes en la zona andina.

3. Como señala Zanatta: “La población india de la Nueva España (el futuro México) se mezcló más a fondo con la población blanca que las poblaciones indias del área andina, donde los contornos étnicos se mantuvieron más definidos.” (Zanatta, 2012: 23).

sencia de diversas manifestaciones de resistencia por parte de grupos indígenas en diversas zonas, las cuales culminarían con la gran rebelión de Tupac Amaru II en 1780.[4]

Con la independencia en el Perú tampoco se produce cambio alguno en la relación que tienen las autoridades con las comunidades indígenas, reproduciéndose un constante impulso de olvido de este grupo. El naciente Estado articuló sus bases en torno al rechazo del indio como sujeto activo en la conformación nacional:

> No obstante […] un elemento americano quedaba relegado al olvido: el indio. Para él no había llegado la justicia social. Los gobiernos hacían caso omiso de él: la organización social no contaba con el indio como elemento constitutivo y las clases que lo subyugaban miraron su suerte con criminal indiferencia. (Sacoto, 1988: 33).

Esto no impidió —como una suerte de constante— que a lo largo de los siglos XIX y XX también se articularan diversas rebeliones indígenas, con distintas demandas e intensidades diversas, aunque ninguna de ellas logró articular un movimiento tan grande como el de Tupac Amaru II. A pesar de esto, en general las rebeliones poseían un hilo común y conductor:

> Esas rebeliones formaban parte de un amplio ciclo iniciado desde el siglo XVI, en la resistencia nativista a la

4. Lynch enfatiza que, tras la muerte de los caciques participes en la rebelión, los pueblos andinos quedaron "sin otro representante que los propios campesinos, lo que llevaría cada vez con mayor claridad a la identificación de los intereses nacionales indígenas con los intereses campesinos. Convirtiendo así a la Comunidad en la institución donde se juntan el trabajo productivo con la tradición histórica de los pueblos oprimidos" (Lynch, 1979: I-II).

> conquista, prolongado posteriormente en la revolución de Tupac Amaru: la misma esperanza mesiánica recorre durante siglos la historia andina, mostrando que existe allí una tradición viva y diferente del hispanismo fomentado por los intelectuales conservadores. (Flores Galindo, 1980: 47).

Las rebeliones indígenas acaecidas desde los primeros años del siglo XVI hasta mediados del siglo XX, poseen los caracteres propios de organizaciones milenaristas rebeldes descritas por Eric Hobsbawm (1983), por la cual, las revueltas estuvieron dotadas de un fuerte rechazo a las prácticas impuestas por sus explotadores, y movilizadas por una vaga idea de vuelta a un pasado de libertad[5]. De algún modo, estas rebeliones de carácter milenaristas y mesiánicas lograron soportar el peso de las tradiciones y ritos europeos durante toda la Colonia y República, generando un mito articulador capaz de robustecer una memoria colectiva, condicionando una identidad indígena.

---

5 Como señala Michael Löwy en relación al texto de Hobsbawm: "Para comprender estas revueltas, observa Hobsbawm, es preciso partir de la constatación de que la modernización, la irrupción del capitalismo en las sociedades campesinas tradicionales, la introducción del liberalismo económico y de las relaciones sociales modernas significan para ellas una verdadera catástrofe, un auténtico cataclismo social que las desarticula completamente […]. Quiere este advenimiento del mundo capitalista moderno ser un proceso insidioso, por la operatividad de las fuerzas económicas que los campesinos no comprenden; es una irrupción brutal, por la conquista o cambio de régimen, que ellos lo ven como una agresión mortal a su modo de vida. Las revueltas campesinas de masas contra este nuevo orden son vividas como insoportablemente injustas, y que están frecuentemente inspiradas por la nostalgia del mundo tradicional, del "viejo y buen tiempo" […]". (Löwy, 2017: 214) En este sentido, creemos que esta lógica de "golpe" que la modernidad y el capitalismo provocan en comunidades pre-capitalistas, se pudo dar necesariamente en el caso Europeo, más en la condición de Nuestra América, el caso pudo variar, en razón al sistema económico de las encomiendas durante la Colonia, el cual mantuvo relaciones de producción anteriores al capitalismo, enquistándose durante la República.

Otro factor importante para esta idea de identidad fue la condición económica. Desde el siglo XVI se instauró en el sector andino la hacienda, organismo económico y social, que permitió el fortalecimiento de la conquista en la región. Dicho organismo se acopló al sistema económico indígena, provocando que el excedente producido por los habitantes del sector —bienes y servicios— se movieran en razón del impuesto real, y no por medio del mercado. La hacienda se posicionó así, en una economía sin moneda ni comercio, espacio propicio para generar una empresa de tipo feudal:

> […] los hacendados buscaron expandir sus propiedades con la finalidad de incorporar tierras, rebaños y hombres. La urgencia del momento condujo a la apropiación de todo lo conquistado tal como había existido antes de la invasión europea, desarrollaron la propiedad privada y recurrieron a las formas de organización productiva que encontraron en los Andes. Así por ejemplo viejas instituciones andinas como la mita y el yana fueron puestas al servicio del terrateniente europeo y de otra forma de acumulación con un éxito que sobrepasó el período colonial. (Burga y Flores Galindo, 1991: 19).

De esta manera las comunidades indígenas quedaban ligadas a la tierra como mano de obra, del cual se aprovecharon las características de la economía previa a la Conquista. La hacienda, principalmente la de la sierra, pasará en los siguientes siglos a transformarse en el llamado gamonalismo, sistema que "se sustenta en la explotación tiránica de las masas campesinas ubicadas dentro o fuera de las haciendas y por lo tanto, en su esencia, el gamonalismo expresa un tipo de explotación terrateniente feudal." (Burga y Flores Galindo, 1991:

100). El gamonal[6] no fue sino el dueño absoluto de sus tierras y las de las comunidades indígenas aledañas. Durante la primera mitad del siglo XIX, el naciente Estado peruano intentó establecer leyes que estuvieran orientadas a segregar a las comunidades indígenas, en razón a las ideas liberales que apelaban a la condición de propiedad privada. Tal fue el caso del decreto supremo de 1824, emitido por Simón Bolívar, donde se señalaba que "las tierras llamadas de comunidad se repartirían conforme a ordenanzas entre todos los indios que no gocen de alguna otra suerte de tierras." (Lynch, 1979: 1). Esta división de la tierra comunal, que bajo la óptica liberal no era más que prevenir la acumulación de tierras en pocas manos, "no conducía sino a multiplicar propietarios indefensos que eran fácilmente absorbidos por la gran propiedad." (Lynch, 1979: VII). Sin embargo, estas políticas no llegaron a ejecutarse del todo, pues "durante la mayor parte del siglo XIX, las comunidades indígenas de las repúblicas andinas mantuvieron el control de la mayor parte de las tierras que les fueron adjudicadas durante el Virreinato." (Quijano, 2014: 650). Independiente de aquello, el gamonalismo —heredero directo de la encomienda— logró posicionar el control

6 El gamonalismo, en tanto sistema económico y social, apareció con fuerza durante el siglo XIX. Los gamonales —como señala Burga y Flores Galindo— "conformaban un grupo heterogéneo, compuesto por fracciones de variado poder económico y muchas veces enfrentados entre sí." (Burga y Flores Galindo, 1991: 100). Poseían una fuerte mezcla entre los valores cristianos occidentales, con la mística y cosmovisión indígena. Lograron establecer un sistema económico de tipo feudal, pero a diferencia del llamado "hacendado", promovieron un control local casi absoluto, siendo una extensión implícita del Estado peruano. Muchos de estos gamonales eran mestizos, quienes habían logrado obtener la tierra por medio de la violencia y el robo. Quizás por ello su nombre, el cual deriva de una planta parasitaria (Gamón) que crece y se propaga gracias a otras plantas vecinas más débiles.

total de las serranías, haciendo uso directos de los *ayllus*, pues más allá de estar o no a favor de la división de tierra indígena, les interesaba el mantenimiento de las comunidades, fuente central de la fuerza productiva.

Con la derrota del Perú en la guerra contra Chile entre 1879 a 1883, no solo se provocó un debilitamiento de las fuerzas productivas del país, junto a un proceso de nacionalización masiva, sino también dejó al descubierto una realidad nacional más compleja, en torno a la problemática constitutiva del Estado-nación:

> La guerra […] tuvo además otro efecto notable: puso al descubierto lo que era el Perú. O, para decirlo más apropiadamente, lo que no era: moderno, organizado, integrado, es decir, la nación —tal como por lo menos la concibió la Europa del siglo XVIII— que registraban su constitución y sus leyes. Su economía tampoco se ajustaba a los parámetros de la revolución industrial. […] Lo que la guerra descubrió fue un país más colonial que republicano, un país fragmentado y rural en el que el peso de las viejas estructuras tradicionales […] se había hecho aún más fuerte. (Yepes, 1998: 32).

En este sentido, la guerra dejó al descubierto un país que carecía de estructuras políticas y sociales propias de un Estado moderno. A esto se sumó la idea de un Estado fragmentado y múltiple, en donde distintas regiones del país poseían diversas morfologías económicas, políticas y culturales, haciéndolas inconexas unas de otras. Tras la guerra del Pacífico, al Perú le sucedieron gobiernos militares que intentaron manejar el vacío de poder de una clase dirigente derrotada. La llamada "República Aristocrática" (1895-1919), liderada por el partido civilista, logró frenar el caudillismo existente, intentando

retomar el espacio de poder. Estos gobiernos liderados por los civilistas, no presentaron proyectos político nacional alguno, sino más bien, continuaron con prácticas económicas y políticas propias de los gobiernos anteriores. Sin embargo, esto no quiere decir que si tuvieran un proyecto enmarcado a nivel de clase, el cual se tradujo en una visión positivista y altamente elitista en la forma de gobernar. El civilismo tuvo el deseo de crear una oligarquía cultivada, cohesionada y "progresista", en el sentido de lograr integrar al Perú dentro del mercado internacional, siendo liderado por hombres fuertes, capaces de guiar la conducción del país hacia la modernidad liberal y la modernización.[7] Sin embargo, esta idea de modernidad —de la cual tampoco hubo un fuerte deseo político de llevarla a cabo— no tomó en cuenta la existencia de las capas medias y bajas de la sociedad, quienes no se encontraban presenten dentro del proyecto. En este caso, las comunidades indígenas —que correspondían a la gran mayoría de la población peruana— seguían siendo relegadas dentro del imaginario nacional. La "República Aristocrática", más allá de querer constituir un imaginario de Estado-nación pleno y moderno, priorizó una mentalidad oligárquica alimentada por un fuerte racismo que provenía desde la Colonia:

---

7 Como señala Cotler: "Esta ideología (positivista), que reconocía la incapacidad de la clase dominante de organizar políticamente a la sociedad sin la represión brutal [...], enlazaba el liberalismo con las ideas clericales y patrimoniales [...], propiciando el establecimiento de una "aristocracia de espíritu" que actuara detrás de las bambalinas ocupadas por un gendarme, quien debía llevar a viva fuerza a la masa ignorante a su previsto destino, como un pastor a su rebaño. Bajo la protección de esa aristocracia espiritual, el indio —despectivo que involucraba a todo el pueblo— se iría civilizando y comprendiendo que sus interese se encontraban debidamente protegidos por la clase dirigente." (Cotler, 1986: 121-122).

> La oligarquía […] no contó con un proyecto político en torno al cual aglutinar a las otras clases, por eso tampoco se preocupó por constituir un grupo orgánico de intelectuales que ayudaran a su dominación de clase. Si bien la oligarquía no omitió monopolizar la vida universitaria o el periodismo, no mostró tampoco mayor entusiasmo por los intelectuales, casi como si ignorara su rol de profesionales de la ideología, llegando en algunos casos a una profunda incomprensión […] (Burga y Flores Galindo, 1991: 88).

Esto llevó a poseer una visión crítica de parte de muchos intelectuales, quienes se encontraron completamente ajenos al ideario civilista, cuestionando más tarde la problemática en torno al concepto de nación peruana. Será esta problemática lo que las siguientes generaciones —sobre todo en la que se enmarca Mariátegui y la revista *Amauta*— se encargarán de dar respuesta por medio de un proyecto político y social.

La propuesta de análisis implica necesariamente comprender la posición del indígena en la vida social del Perú como un sujeto histórico relegado, es decir, olvidado en la construcción de un proyecto nacional. Si bien, elementos jurídicos —como fue el caso de la ordenanza de Simón Bolívar de 1824— contemplaron la existencia del indígena como masa, este tipo de políticas significaron el intento por desaparecer a las comunidades indígenas, verdadero fundamento social de la existencia real del indígena en América Latina. El diseño de un nuevo Estado nacional asentado en el ideal liberal decimonónico, obligaba a tomar la decisión de considerar al indio como ciudadano o simplemente omitirlo del panorama político. Está claro que se siguió el derrotero de la segunda opción, pues el imaginario

español primero, y criollo después, construyeron una visión en torno al indio empapada de desprecio y temor.

En torno a esto, se fue generando a lo largo de la historia peruana la construcción de una "utopía incaica", una especie de remembranza en torno a la vida previa a la conquista española, minando los espacios imaginarios populares, junto con el de escritores, historiadores e intelectuales, que fueron anidando una amalgama de posiciones frente a las comunidades indígenas. Alberto Flores Galindo señala:

> La historia de la utopía andina es una historia conflictiva [...] Tan enrevesada y múltiple como la sociedad que la ha producido, resultado de un contrapunto entre la cultura popular y la cultura de las élites, la escritura y los relatos orales, las esperanzas y los temores. [...] La utopía en los Andes alterna períodos álgidos, donde confluyen con grandes movimientos de masas, seguidos por otros de postergación y olvido. No es una historia lineal. Por el contrario, se trata de varias historias: la imagen del inca y del Tahuantisuyo depende de los grupos o clases que las elaboren. (Flores Galindo, 1994: 21).

Así pues, el movimiento indigenista que nace al alero de las primeras décadas del siglo XX es un episodio que se encuentra cubierto por un cúmulo histórico destellante y diverso. Esa misma característica moldeará una serie de propuestas y voces que se adjudicaron el término "indigenista", atribuyéndose una condición de voceros de las demandas indígenas. Más allá de estas vertientes en particular, la importancia del periodo de análisis reside en la relación que se podía establecer entre la comunidad indígena con el resto de

la nación. Hablar acerca del indio era también el motivo y la necesidad de posicionarlo en un espacio cultural, económico y político del escenario nacional. Por lo tanto, al referirnos al indigenismo de comienzos del siglo XX, nos enfrentamos a una problemática multifactorial, pues en su seno se encerraban trabajos historiográficos, novelescos, poéticos y políticos que intentaban dar imagen y esencia a las comunidades serranas.

2. Indigenismo: concepto en el Perú del veinte

A comienzos del siglo XX, gran parte de América Latina se encontró en la ola de una fuerte crisis política y económica, cuyo elemento central fue el término de los diferentes regímenes oligarcas en la región. El debilitamiento de estas oligarquías fue el resultado de las reestructuraciones del mercado mundial, pues producto de la Gran Guerra, el capital inglés había dado paso al monopolio financiero e industrial norteamericano. Este nuevo capital, enfocado en la modernización económica y productiva de la región, veía en la aristocracia una clase agotada, con la cual no era necesario pactar. Fue así como comenzó a tomar protagonismo una naciente burguesía que estaba dispuesta a trabajar codo a codo con las nuevas políticas que el mercado exigía.

Dicha crisis provocó a su vez, la aparición de diversos sectores sociales que veían en este escenario el espacio propicio para el advenimiento de cambios y reformas. La Gran Guerra había dado paso a una crisis profunda de los valores liberales. La racionalidad positivista y la idea de progreso indefinido fueron puestas en cuestión, dando lugar a nuevas propuestas políticas y sociales. Sumado a lo anterior, la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa fueron en América Latina los modelos que despertaron interés en vastos sectores populares e intelectuales, generando también el miedo de las clases acomodadas. Esto motivó aún más una fuerte alianza entre las burguesías nacionales y el capital norteamericano, que se reflejó en la aparición de gobiernos populistas liderados por personalidades dispuestas a otorgar garantías económicas y brindar apoyo a la introducción de capital extranjero.

En el caso del Perú, la crisis estuvo enmarcada en el deterioro del régimen aristocrático que dominaba el país desde el término de la guerra con Chile. En 1919 Augusto Leguía llega al poder, cerrando el ciclo de la política civilista, la cual —a pesar de no haber poseído un proyecto político claro— dejó una fuerte base cultural en la sociedad, marcada por una visión criolla e hispanista. En lo económico, está claramente delimitada la existencia de dos Perú: el de la costa, el cual ha vivido el desarrollo de un capitalismo industrial y financiero, apareciendo de manera lenta un proletariado capaz de organizarse en el paro general de 1919; por otro lado, el Perú de la sierra, que representó el retraso en el plano económico y tecnológico. Este corte económico generó a su vez un corte cultural, pues el escaso desarrollo vial y las diferentes formas de vida, conllevaron a la existencia de dos sistemas socioculturales que impedían pensar en el Perú de manera unitaria. Los primeros años del "Oncenio" de Leguía (1919-1923) estuvieron marcados por el intento de articular un proyecto político que se enfocaría en modernizar tanto la sierra como la costa, queriendo terminar con dicha dualidad nacional. Este proyecto, llamado "Patria Nueva", entusiasmó a un número considerable de intelectuales que años antes discrepaban con los gobiernos civilistas, y que fueron actores importantes en la gran huelga general de 1919.

En efecto, la propuesta de Leguía era reforzar los nexos con las diferentes agrupaciones sindicales y estudiantiles, siendo este último sector donde brotarían los primeros pasos del indigenismo. De igual manera, Leguía intentó llevar a cabo una serie de propuestas dirigidas a apoyar y proteger a las comunidades indígenas de la sierra, creando instituciones como la *Sección de Asuntos Indígenas*, el *Patronato de Asuntos Indígenas* y el *Comité Pro-Derecho Indígena*

"Tahuantinsuyo". A nivel general, estás tres instituciones se encargarían de velar por un justo trato hacia las comunidades indígenas, siendo por primera vez el Estado el protector y denunciante de los abusos cometidos en la sierra. Sumado a esto, en la Constitución hecha por Leguía en 1920, se reconocía y legalizaba la propiedad comunal indígena. Todas estas propuestas hicieron que Leguía fuera reconocido por los campesinos como "Wiracocha" —máximo dios de los Incas—, siendo él mismo quien en los discursos acostumbraba hablar en quechua, lengua que desconocía.

Las propuestas más radicales de Leguía solo quedaron en el papel, y las instituciones de protección indígena creadas, terminaron siendo dirigidas por los propios gamonales. En contraparte, a partir de 1923 Leguía impulsaría políticas para reforzar la servidumbre existente en la sierra, está vez en ayuda a las empresas mineras norteamericanas que se había instalado en dicha zona:

> […] el leguiísmo propulsaría nuevas vías normativas de explotación del indígena como las […] de Conscripción Vial y sobre la Vagancia. La primera obligó a gran número de indígenas a trabajar gratuitamente en la construcción de carreteras; con la segunda, la mano de obra aborigen desocupada se vio atrapada sin remedio, quedando a disposición de una ávida pléyade de empresarios, mineros y terratenientes. (García, 2010: 176).

Solo el tiempo llevó a convencer a un gran sector intelectual joven sobre el carácter continuador que el proyecto "Nueva Patria" tenía con la política civilista. El gobierno de Leguía significó un mero cambio de rostro. Una nueva élite gobernante que se alineaba con el capital norteamericano. Es en este sentido que Osvaldo Fernández señala:

> […] el epicentro de este sismo político se situó, más bien, en las alturas. Este fue el foco de una crisis oligárquica cuyas dimensiones restringidas se expresaron en una cierta recomposición del bloque de poder político, sin que variara la forma de dominación oligárquica. No obstante provoca en el plano de la cultura un vacío que requería ser llenado con un discurso nuevo, con prácticas distintas, con otra emoción intelectual. (Fernández, 2010: 17).

Las problemáticas que se mantenían presentes en el civilismo, y que se mantuvieron con Leguía, serán abordadas por los intelectuales del periodo, entre ellos Mariátegui. Problemática que será enmarcada en el tema nacional y —sobre todo— el tema indígena. Nacerá así un gran número de agrupaciones, conformadas por pensadores y pensadoras, que se autoproclamaron como "indigenistas".

El indigenismo —como se señala comúnmente— puede ser entendido como una corriente de pensamiento y acción, enmarcada en la defensa desde diversos tópicos ideológicos modernos, de las comunidades, costumbres y cosmovisión indígena. Muchos han sido los debates sobre cómo encasillar a este movimiento. Algunos autores lo han estudiado desde los parámetros estéticos, mientras otros desde el discurso político.[8] A nivel general, podemos señalar que el indigenismo responde, desde los márgenes de la modernidad, sobre un caso pre moderno. El indigenismo se preguntaba acerca

---

8 En este aspecto, podemos señalar a Antonio Cornejo Polar, Tomás Escajadillo y Mirko Lauer, quienes han intentado otorgar un panorama teórico del ámbito estético de este movimiento; otros como Eugenio Chang-Rodríguez, Alberto Flores Galindo, Efraín Kristal, Ulises Zeballos, Miguel Ángel Huamán, entre otros, han ligado de manera íntegra el proceso de literatura y arte indigenista con las propuestas políticas que emanaban desde y al margen de ellas.

del espacio que el indio debía constituir dentro de los parámetros de las repúblicas modernas, junto al proceso de modernización urbano y técnico dentro de esta región. A partir de aquello, el indigenismo debe ser visto como un movimiento donde lo central fue la interpretación que personas no-indígenas hicieron de las comunidades indígenas. Esto quiere decir que el indigenismo, tanto en las artes como en lo político, fue la articulación de discursos que se enmarcaban en la tensión existente entre la modernidad y las sociedades indígenas, tomando conciencia de esto, e intentando dar una solución. De igual manera, no podemos hablar de un indigenismo "a secas", homogéneo y programático, sino de "indigenismos". Las vertientes desde donde podemos diferenciar los márgenes de un discurso indigenista son bastante difusas. En primer lugar, si aceptamos la idea central de que los indigenismos son miradas articuladas que los no indígenas tienen sobre los indígenas, nos encontramos con visiones completamente contradictorias. Los indigenismos no siempre se enmarcaron en una "defensa" de las comunidades, puesto que algunos intelectuales compartían la idea de eliminar las "taras" que los nativos tenían producto de su "inferioridad" racial, promoviendo un estudio de ellos para la futura eliminación.[9] En segundo lugar, la

9 Burga y Flores Galindo realizan la siguiente clasificación de indigenismos de comienzos del siglo XX en el Perú: "a) Un tímido indigenismo que cultivaron algunos intelectuales oligárquicos, preocupados por la integración del indígena a la "vida nacional", por el "atraso" de los indios y que atribuyeron estos hechos a la difusión de la coca (se agolpan una serie de prejuicios contra esta planta a la que se confunde con una droga), el alcoholismo y el "analfabetismo" (término que ocultaba prejuicios racistas). […] b) El indigenismo de "denuncia", un tanto sentimental, organizado por Pedro Zulen y Dora Mayer desde la Asociación Pro Indígena. […] c) El indigenismo oficial, auspiciado por el régimen de Leguía. […] d) Hay al final una cuarta vertiente indigenista que deja de pensar al indio como un ser

existencia de indigenismos políticos-filosóficos y estéticos-literarios, arman un escenario conceptual que en algunos casos se bifurcan y en otros se anudan, haciendo difícil delimitar los márgenes de indigenismo estético e indigenismo político. Luis Valcárcel, por ejemplo, mezcla la prosa poética y el cuento, con una propuesta filosófica y altamente política. En tercer lugar, como señalamos anteriormente, los indigenismos tenían como base, la construcción conceptual —idílica o no— acerca del indígena y su rol dentro de la sociedad latinoamericana. Detrás de cada indigenismo se escondía un proyecto país, una determinada visión de nación, de Estado y de modernidad.

Los indigenismos, en las corrientes de análisis y defensa indígena, tuvieron una labor importante a comienzos del siglo XX, pues fueron capaces de poner en relieve la ausencia de una gran masa de sujetos históricos que hasta el momento habían quedado al margen de la producción política e intelectual, dándoles cabida en un discurso que iría desde lo científico hasta lo artístico. De esta manera, como indica Fernanda Beigel, este tipo de indigenismo, "expresó una ruptura cultural, que se desarrolló hacia un terreno estético-político y alcanzó importantes niveles de proyectividad social. En sus distintas expresiones, especialmente en las revistas, constituyó un cauce importante de la lucha anti-oligárquica que se desarrolló en el Perú en la década del veinte." (Beigel, 2001: 47). Sin embargo, desde allí también se ejercía una problemática en torno a la "exterioridad" con respecto al tema. Una separación entre representante y representado. La representación que amoldaron los diversos indigenismos, se situó fuera del espacio social del representado. Sin duda, gran parte de los llamados indigenismos, exceptuando el de

inferior, un "hermano menor" o ciudadano de segunda categoría." (Burga y Flores Galindo, 1991: 168-169).

Mariátegui y otros, buscaron la integración del indígena a la sociedad moderna, generando un discurso y una forma de ser indígena, instrumental a la sociedad occidental. Es por esto, que todo indigenismo "implicaría, desde esta perspectiva, un sector criollo que pretende "integrar al indio" a su proyecto nacional". (Beigel, 2001: 39). Esto no impide pensar en un movimiento *sui generis*, que logró aportar marcos epistemológicos y estéticos capaces de enfrentar al "sentido común" de su contemporaneidad, fracturando sus cánones y abriendo camino a nuevas miradas de la sociedad.

Si tuviéramos que pensar en los primeros indicios o bases de los indigenismos de comienzos del siglo XX en el Perú, tanto en lo político-social, como en lo literario, podemos mencionar a dos importantes figuras de finales del siglo XIX: Manuel González Prada y Clorinda Matto de Turner. Político y pensador peruano, González Prada fue uno de los primeros intelectuales que abordará la problemática del indio desde un punto ajeno a cualquier paternalismo o condición de inferioridad biológica. En 1908, publicará su texto *Horas de lucha*, en donde un ensayo se encuentra dedicado al indígena. Partirá con una crítica a las ideas racistas, provenientes del darwinismo social, que intentaban dar categorías de "inferior" o "superior" a determinadas razas, con lo cual se pretendía argumentar la condición actual que tenían las comunidades indígenas del Perú. El eje central de su crítica será a las condiciones ético-políticas que se establecieron con respecto a estas comunidades durante la Colonia y la República. Con respecto a la Colonia González Prada dirá:

> Los Virreyes del Perú no cesaron de condenar los atropellos ni ahorraron diligencias para lograr la conser-

> vación, buen tratamiento y alivio de los Indios, [...] oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometiera iniquidades o equitativamente se consumara injusticias. Para extirpar los abusos, habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial. Sin las faenas del indio americano, se habrían vaciado las arcas del tesoro español. Los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangre y lágrimas convertidas en oro. (González Prada, 1994: 337).

Si bien las autoridades españolas intentaban conceder cierta protección al indígena, dicha protección no tenía cabida por la forma en que la estructura económica y social se encontraba presente en las haciendas y demás lugares donde el indio constituía la base productiva. De igual manera González Prada observa esta situación durante la República:

> La República sigue las tradiciones del Virreinato. Los Presidentes en sus mensajes abogan por la redención de los oprimidos y se llaman *protectores de la raza indígena*; los congresos elaboran leyes que dejan atrás a la *Declaración de los derechos del hombre*; los ministros de Gobierno expiden decretos, pasan notas a los prefectos y nombran delegaciones investigadoras, todo con el *noble propósito de asegurar las garantías de la clase desheredada*; pero mensajes, leyes, decretos, notas y delegaciones se reducen a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados. Las autoridades que desde Lima imparten órdenes conminatorias a los

> departamentos, saben que no serán obedecidas; los prefectos que reciben las conminaciones de la Capital saben también que ningún mal les resulta de no cumplirlas. (González Prada, 1994: 337).

González Prada logra ver una inutilidad en todo tipo de ley o reglamento que tenga como propósito las mejoras del indígena en las haciendas o gamonales, pues señala que las "haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia." (González Prada, 1994: 340). De esta manera el autor presentará como conclusión que "la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social." (González Prada, 1994: 342). Deberán ser los propios indios quienes deberán redimirse de su condición social y económica. González Prada muestra, por ende, una perspectiva completamente ajena a las propuestas que otras voces tenían del tema indígena. Esta visión será la base del pensamiento de intelectuales como José Carlos Mariátegui.

En el ámbito literario, desde la segunda mitad del siglo XIX, hasta entrado el XX, tomará fuerza la corriente romántica, la cual bañará gran parte de la intelectualidad americana en general, y peruana en particular. Esto se verá reflejado en la novela latinoamericana de la segunda mitad del siglo XIX. Durante este periodo, "la literatura recogió y presentó al indígena como un personaje exótico, decorativo, rodeado de color local, de las leyendas, del folklore nacional" (Sacoto, 1988: 41), transformándolo en un arquetipo, donde el indio y su forma de ser, serán la contraparte a los valores propios de la sociedad hispana: "la piedra y la cruz, la flecha y la espada". (Sacoto, 1988: 41-42). No será hasta 1889, cuando una forma distinta de llegar al indio como objeto literario será plas-

mado en el libro *Aves sin nido*, de la escritora Clorinda Matto de Turner, en donde “ya no se miraba el paisaje, sino los problemas de la tierra; ya no se pintaba la piel del indio, sino se sondeaba el alma.” (Sacoto, 1988: 43). *Aves sin nido* relata la historia acerca de una joven mujer, Lucía, que junto a su marido se establecen en un pequeño pueblo andino. A medida que se va desarrollando la historia, Lucía logra observar la corrupción que en esta zona se da: la explotación cruel hacia los indígenas por las autoridades del pueblo (terratenientes, curas y gobernadores), las cuales poseen el apoyo de las instituciones nacionales para llevar a cabo sus fines de explotación. Lucía, con poco éxito, intenta doblegar esta corrupción. El texto de Matto de Turner se posiciona como antesala a los diversos trabajos —literarios e historiográficos— que posicionan al indígena en su condición de explotado, pues en *Aves sin nido* se “denuncia fuertemente el mal uso del poder.” (Berg, 2010: 1).

Las denuncias impuestas por González Prada y Matto de Turner acerca del trato a las comunidades indígenas fueron un grito en el desierto a fines del siglo XIX. Era una época de modernización acelerada que se vivía en el Perú (específicamente Lima), donde los ojos estaban puestos en Europa, intentando asimilar una especie de *belle époque* americana.[10] Lo cierto es que lentamente, estos gritos serán tomados por una gran masa de intelectuales. En el caso limeño, desde la literatura, el grupo *Colónida* cobijará a algunos escritores modernistas que, de manera insípida, intentaron incorporar al indio

10 Eugenio Chang-Rodríguez habla de la mal llamada *belle époque*, pues “no se ha aclarado para quiénes fue bella esa época, en que millones de peruanos padecían la miseria, el subdesarrollo y la dependencia que Mariátegui, desde 1924, criticó tan severamente.” (Chang-Rodríguez, 1984: 373).

dentro de su prosa[11]; desde lo político, se fundará 1909 la *Asociación Pro-Indígena*, de la cual hablaremos más adelante. De manera paralela, aparecerán en las provincias diversas agrupaciones intelectuales que tratarán la problemática indígena.

El periodo en que se inserta el pensamiento de Mariátegui y la revista *Amauta*, en relación a la problemática indigenista, se encuentra marcado por una efervescente eclosión frente a estos temas. Sumado a los antecedentes anteriores, el cúmulo histórico de rebeliones de grupos indígenas que se habían alzado, comenzando desde mediados del siglo XIX, pasando por la rebelión de Rumi-Maqui en 1915, hasta la Gran sublevación de 1920-1923, darán pie a un ciclo en donde el interés por la situación indígena se hace necesaria entre los círculos de intelectuales, sobre todo de zonas serranas. Volviendo al texto *La Utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Mario Vargas Llosa señala a este periodo indigenista como uno provisto de variadas voces —semejantes algunas, contrapuestas otras— que trataron el tema del indígena. En esto estamos de acuerdo, sin embargo, este autor realiza una crítica que nos parece equívoca, al señalar que los diversos indigenistas (antes de José

11 A modo de ejemplo, en la revista *Colónida*, (n°2 y 3) el escritor puneño Federico More, al referirse críticamente a la escritura de Ventura García Calderón, señalará lo siguiente: "Quien literatura peruana pretende hacer, obligado está a inquirir en el alma de nuestros más remotos ancestrales. Y esos no son los marquesitos putrefactos y esmirriados y las tapadas niñacholescas del coloniaje. Debe subir el espíritu hasta los remotos milenios de los megalitos incaicos. Deben escudriñar en la tradición, oír de boca del pueblo la rapsodia que, desde la boca de lejanísimo ancestral, viene hoy al último retoño de una raza que entre frío y alcohol aún pimpollece." (More, 1916: 35). De igual manera, Valdelomar innovará en la escritura modernista con cuentos como "Chaymanta Huaynuy", "El camino hacia el Sol", "Los ojos de los reyes", "El alma de la quena", entre otros.

María Arguedas) fueron inconclusos y falaces al momento de hablar del problema indígena. De igual manera, manifiesta la condición del indigenismo como una construcción ficticia, en donde los diversos discursos indigenistas —desde Mariátegui hasta Arguedas, pasando por Valcárcel— no fueron otra cosa que el armazón de una "utopía arcaica". Vargas Llosa desconoce aquí la fuerza de un discurso que posicionaba al indígena en el centro de la escena literaria y política. Si bien, no se desconoce en los indigenismos una serie de bemoles que se fueron dando a lo largo de su construcción, no es menos cierto que esta misma corriente alejó de su sino toda la literatura previa que dejaba al indígena en una suerte de "exotismo" de la realidad peruana y toda propuesta política y teórica que se posicionaba en un positivismo liberal para dar soluciones.

3. Las revistas de vanguardia y los indigenismos

Acompañado de las diversas vertientes indigenistas se encontraban también las revistas de vanguardia que se denominaron portadoras de las demandas indígenas. Una de las primeras revistas en realizar un estudio serio y defensivo a la causa indígena fue la revista cuzqueña *La Sierra*. Esta revista, creada en 1910 por estudiantes de la Universidad San Antonio de Abad, se propuso "combinar la propaganda con el interés científico a fin de quebrar el aislamiento intelectual y de propiciar la discusión y difusión de los problemas regionales." (López, 2004: 697) y, a pesar de emitir solamente dos números, serán los primeros indicios de las fuerzas políticas y teóricas que el indigenismo cuzqueño aportaría. En efecto, entre sus integrantes podremos encontrar jóvenes intelectuales que serán los referentes de ciertos indigenismos a partir de 1920, teniendo presencia en las páginas de *Amauta*, como Luís Varcárcel y José Uriel García.

Desde Lima, una de las primeras revistas que esboza una defensa directa del indígena será la creada en 1912 por Pedro Zulen y Dora Mayer, llamada *Deber Pro-Indígena*. Esta revista tuvo la misión de ser portavoz de las acciones de la *Asociación Pro-Indígena*, organismo encargado de la protección de las comunidades serranas, en cuyas bases manifestaba la "defensa de los intereses sociales de la raza indígena, poniéndola bajo su amparo y protección, al abrigo del abandono, la ignorancia, la miseria, las enfermedades, la incuria y los malos tratamientos de capitalistas, dueños de fundos, funcionarios públicos, etc" (Jancsó, 2013: 2). El *Deber Pro-Indígena*, órgano dirigido por Dora Mayer, publicó 51 números entre 1912 y 1917.

Fue parte inicial de un movimiento que comenzó a visibilizar a las comunidades indígenas:

> Los trabajos desarrollados por Pedro Zulen, Dora Mayer, Joaquín Capelo y el resto de la Asociación Pro-Indígena fue la punta del iceberg en el que también habría que incluir a Antenor Orrego y la Bohemia Trujillana, en Trujillo; a Hildebrando Castro Pozo, en Piura; a Abelardo Solis, en Jauja […] Todos ellos asumieron la misión de acercar la figura del indígena a la sociedad que veía a éste como algo lejano cuando no exótico. (García, 2010: 192).

Ya en la década del veinte aparecen revistas que tendrán mayor o menor resonancia en el tema indígena. En 1923 aparecerá en Trujillo el diario *El Norte*, perteneciente a la llamada "bohemia trujillana", un grupo de intelectuales jóvenes, entre los que se encontraban Víctor Raúl Haya de la Torre, Antenor Orrego, César Vallejo, entre otros. Si bien esta revista estuvo más enmarcada en temas literarios, estéticos y artísticos de estilo modernista, estos escritores fueron recurrentes autores de textos en la revista de la *Pro-Indígena* y, posteriormente, en *Amauta*.

En lo que respecta al sur andino del Perú, se dará una explosión interesante en la década del veinte en lo que al indigenismo y vanguardia se trata. El nacimiento de diversas revistas sobre la cuestión indígena saldrá a empapar el escenario regional durante el Oncenio:

> Muchos pueblos de la región contarían con núcleos indígenas que apoyaron su labor con publicaciones como *La Tea* y el Boletín *Titikaka*, en Puno; *Chasqui*,

> en Juliaca; *La Puna*, Ayaviri; Editorial *Kuntur*, en Sicuani; *Wikuña*, en Canas [...] No obstante, la vanguardia del movimiento indigenista surandino fue ejercida, indudablemente, por Cuzco. (García, 2010: 192-193).

Desde la Universidad cuzqueña San Antonio Abad, específicamente del grupo de jóvenes que habían creado *La Sierra*, se dio lugar a la creación de la *Revista Universitaria* en 1912, la cual, si bien estaba destinada a manifestar todo lo relacionado a la institución educacional, también tomó ribetes indigenistas, llevando el estudio de los pueblos indígenas por medio de diversas disciplinas. Sus funciones duraron hasta el año 1927, cuando la Universidad San Antonio y su revista fueron controladas por el gobierno de Leguía. Esto dio lugar a la conformación de nuevas agrupaciones —como fue el caso del grupo *Resurgimiento*[12]— y de nuevas revistas que tomaron el tema indígena. Este es el caso de *Kosko*, revista que tomó tintes radicales, acercándose hacia tópicos políticos, señalando la necesidad de que, en el Cuzco como en el Perú, se debía asumir "la bandera roja de la regeneración" indígena. (García, 2010: 203). Las fuertes críticas de esta revista al gobierno y a la iglesia le propiciaron una efímera vida de tan solo trece meses, pues el gobierno cerró y persiguió a sus miembros.

Otras dos revistas de fuerte raigambre indigenista en la década del veinte en el Perú, fueron las que se formaron tras la desarticulación del grupo *Resurgimiento*: La *Sierra* y *Kuntur*. La *Sierra* —que tomó su nombre de la revista creada en 1910 como una especie de

12 Grupo de intelectuales cuzqueños provenientes en su gran mayoría de la Universidad San Antonio de Abad. Su objetivo era la defensa y resguardo de los indígenas de las regiones andinas.

continuación— fue una revista editada en Lima entre 1927 a 1930 por emigrantes de provincias, la gran mayoría del Cuzco. En su presentación, *La Sierra* tuvo como objetivo, "crear un espíritu nacional peruano, contribuyendo de esta suerte, a la formación de un espíritu autóctono americano, y por ende y más allá, humanista." (*La Sierra*, 1927: 1). Esta revista encerró una visión conservadora del indigenismo, donde el problema residía en la separación racial y cultural entre sierra y costa, desdeñando el papel de los intelectuales limeños, quienes trataban el problema indígena "sin acercarse a su terreno, sin vivir en el ayllu."[13] (García, 2010: 213).

Por otro lado, la revista *Kuntur*, que si bien solo duró dos números entre 1927 y 1928, recogió a los intelectuales más radicales del grupo *Resurgimiento*, encerrados en el ala aprista. Los tópicos a tratar por *Kuntur* fueron tres: "las críticas a los indigenismos oficial y conservador" (representados en la revista *Sierra*) […] la lucha por la reforma de la Universidad San Antonio de Abad y, por último, la vinculación de los principales problemas peruanos." (García, 2010: 219). Después de la desaparición de *Kuntur*, sus miembros romperían con el aprismo para fundar la Célula Comunista del Cuzco.

Desde Puno apareció en 1926 la revista *Boletín Titikaka*. Esta revista, que duró hasta 1930 con 34 números, fue dirigida por los hermanos Gamaliel Churata —seudónimo de Arturo Peralta— y Alejandro Peralta, junto al grupo intelectual *Orkopata*. *Boletín Titikaka* manifestó una fuerte difusión de literatura local, nacional

13 Para complementar este punto, es interesante señalar la carta de Luís Valcárcel a la revista *Sierra*, en razón a su primera publicación: "A la viril juventud que no menguó en Lima su entereza serrana; a la escogida falange vanguardista que abre el camino de las futuras reivindicaciones de la Raza, en actitud beligerante; a ella, va mi saludo cordial, pleno de íntima simpatía." (*La Sierra*, 1927: 1).

y americana, presentando las obras de diversos autores, entre ellos Alejandro Peralta, César Vallejo, Jorge Luis Borges, Salvador Novo, entre otros. Uno de los elementos centrales del *Boletín Titikaka* fue la difusión del concepto de "andinismo", entendido como el "rescate de la tradición desde una perspectiva que trasciende el localismo hacia la coalición sudamericana." (Villanueva, 2018: 160).

De esta manera, las revistas que irían naciendo al alero de las vanguardias literarias y artísticas en el Perú, tendían a colocarse títulos como "indigenistas", "andinistas", "serranistas", aludiendo enteramente a ese compromiso —real o ficticio a nivel editorial— con las comunidades indias:

> El problema del indio fue el principal territorio sobre el que se desarrollaron las múltiples y diversas tendencias de la "nueva generación peruana". Hasta las revistas más artepuristas proclamaban su adhesión al inkaísmo e identificaban "lo andino" como la "nueva sensibilidad" que recorría las venas de la cultura peruana. Mientras Amauta (Lima, Director: José Carlos Mariátegui, 1926-1930) pretendía una confluencia entre el "vanguardismo indigenista" y el socialismo, otras revistas de la época, como La Sierra (Lima, Director: J. Guillermo Guevara, 1927-1930), entendían que la redención del indio podía ser ostentada sólo por intelectuales provenientes del interior del Perú, y consideraban que se trataba de una reivindicación específicamente enfrentada a todo planteo limeño. Kuntur (Cusco, Director: Román Saavedra, 1927-1928) fue uno de los órganos que se autoproclamó "expresión de los hombres nuevos del Ande". (Beigel, 2001: 40).

Las revistas *Sierra* y *Kuntur*, junto con las demás señaladas, nos muestran una notoria pléyade de diversos indigenismos que bañaron el Perú de comienzos del siglo XX. Sus elementos doctrinarios constituyen un reflejo del vacío ideológico generado por el civilismo, y la subsiguiente necesidad de enmarcar diversas propuestas al tema indígena, que se traduce más ampliamente en la problemática de lo nacional en el Perú. La conformación de nuevas agrupaciones, como fue el caso del grupo *Resurgimiento*, y de nuevas revistas que tomaron el tema indígena, llenaron la problemática indígena desde diversos paradigmas: desde posiciones radicales y maximalistas, hasta posturas conservadoras que detectan la raíz de la problemática en la situación racial y cultural de la sierra peruana. Esto reafirma que los indigenismos de comienzos del siglo XX en Perú aún no conformaban una unidad teórica, ni de acción integral, sino más bien, se desbordaban en propuestas que se comportaban de manera incluso divergentes. Sin embargo, las diferencias que separarán a estas revistas de *Amauta* serán dos: primero, *Amauta* logró presentar a los indigenismos desde el margen de estudios científicos y ciencias sociales hasta el literario-estético, formando un arco integral de todas las propuestas; segundo, mientras las revistas señaladas tenían su propio y determinado tipo de indigenismo, articulándose con una propuesta y programa, *Amauta* presentará las más variadas posiciones y tendencias, elemento central para entender el funcionamiento y objetivo de la misma. Con respecto a esto, *Amauta* logró poner la discusión a la problemática indígena como centro gravitante, abriendo propuestas, más que programarlas y cerrarlas.

Capítulo II

Amauta como espacio de debate en torno a los indigenismos

"No hay un hecho en la historia que no
esté precedido, acompañado y seguido de
determinadas formas de conciencia, sea esta
supersticiosa o experimentada, ingenua o refleja,
madura o naciente, impulsiva o amaestrada,
caprichosa o razonadora."

Antonio Labriola, *Del materialismo histórico*

1. Génesis de *Amauta*

La revista *Amauta* se consolidó en el Perú como una revista que permitió abrir y desglosar diversos tópicos de la escena mundial, regional latinoamericana y nacional. Su estructura temática, que iba desde trabajos históricos y filosóficos, hasta literatos y estéticos, podría dar la imagen de una revista miscelánea, que intentaba abarcar el mayor número de temas posibles. Sin embargo, *Amauta* manifestó el trabajo por el cual José Carlos Mariátegui intentó cimentar un proyecto político-cultural, en cuyo centro, las diferentes vanguardias de la época eran puestas en tensión. Dicho proyecto siempre estuvo condicionado por una constante polémica, en donde diversas voces manifestaron, muchas de ellas contradictorias, el reflejo de un Perú polifacético. Tal es el caso de la problemática indigenista, la cual rompía los moldes sobre cualquier intento ligero de articularlo como programa de estudio o proyecto político acabado. Como hemos visto, las más variadas propuestas frente al indígena podían escucharse y leerse en el Oncenio de Leguía (1919-1930), dejando poco claro el panorama que podían o debían adoptar las problemáticas vividas por las cuatro quintas partes de la sociedad peruana. En este sentido, la revista *Amauta* fue el reflejo de los nacientes indigenismos que se estaban forjando en América Latina, además de ser parte de la bandera para la emergencia social de los sectores medios del Perú de comienzos del siglo XX, quienes veían en la causa indígena un motor de lucha inapelable.

La revista *Amauta*, que ve la luz una mañana de septiembre de 1926, tuvo como objetivo "plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vistas doctrinarios y científicos."

(Mariátegui, 1972a: 239). Es en su viaje a Europa donde Mariátegui toma contacto directo con diferentes movimientos políticos y figuras de la intelectualidad europea de izquierda, quienes ven en el periodismo parte del trabajo "formativo" de una clase o de una sociedad en su conjunto. El acercamiento a revistas tales como *Clarté*, del francés Henri Barbusse y *L`Humanité*, perteneciente al partido comunista francés, ampliarán su visión de ver en las revistas su labor política y social, siendo capaces de articular, no solo una opinión, sino también el desafío constante de problematizar la realidad. Mariátegui tenía ya en mente, desde su llegada a Perú, la idea de "fundar una revista", enmarcada en el contexto de reunir "un movimiento, un espíritu" (Mariátegui, 1972a: 237) que nuestro autor estaba viendo nacer en esta nueva generación peruana. Su intento, era pues, ligar en torno a esta revista, un trabajo político e intelectual alejado de la "pequeña política."[1]

Fernanda Beigel (2006), en su interesante y completo trabajo acerca de la revista *Amauta*, señala que Mariátegui desarrolló lo que ella llama "editorialismo programático", entendido como el conjunto de actos de producción cultural, enfocados en la renovación y ampliación del campo de producción de las vanguardias estéticas y

---

1 Acá se aplica el término "pequeña política" a la utilizada por Antonio Gramsci: "La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la función de nuevos Estados, con la lucha por la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política comprende las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida, debido a las luchas de preeminencia entre las diversas fracciones de una misma clase política. Gran política es, por lo tanto, la tentativa de excluir la gran política del ámbito interno de la vida estatal y de reducir todo a política pequeña (Giolitti, rebajando el nivel de las luchas internas hacía gran política; pero sus víctimas eran objeto de una gran política, haciendo ellos una política pequeña)." (Gramsci, 1980: 83).

políticas de comienzos del siglo XX. Este tipo de editorialismo tenía como objetivo disputar el espacio político y cultural de la época, intentando modificar el campo de poder desde la arena cultural, entendida ésta como acción de política revolucionaria. Estamos en presencia de una *praxis* que sostiene lo cultural y político como dos campos que funcionan y se relacionan recíprocamente. La pregunta que vendría después es cómo articular esta propuesta dentro de un lugar común, enlazando voces de una generación intelectual y política que poseía una heterogeneidad en muchos campos.

Mariátegui entroncará su proyecto cultural con su trajín diario. Para Armando Bazán, la revista *Amauta* reflejó lo que se vivía en la casa de José Carlos, en lo que respecta a las conversaciones y tertulias en la casa de la calle Washington en Lima:

> La revista Amauta fue exactamente un reflejo de lo que vivía y se agitaba en esa pequeña habitación de la calle Washington, donde, atraídos por cierta fuerza que emanaba de la irresistible personalidad de Mariátegui, asistían los temperamentos inquietos más diversos. Y así podía verse a un viejo poeta de la más alta calidad, artista puro y tímido que vivía alejado del bullicio, del tráfago, de todo lo que quisiera decir contacto con la muchedumbre, a un poeta solitario como José María Eguren, sentado en esa pequeña habitación, perdido entre un grupo de estudiantes bulliciosos, de obreros recatados, de poetas y pintores novísimos que discutían con Mariátegui sobre las particularidades de los koljoses y los ayllus, sobre las últimas travesuras de los surrealistas franceses, la deportación por el dictador Primo de Rivera de Unamuno y la espiritualidad del materialismo histórico. Exactamente igual que en las páginas

> de Amauta, donde aparecían, junto a los poemas del gran simbolista peruano, las complicadas y substanciosas cartas del rector de la Universidad salamantina, los artículos de Stalin sobre economía agraria en los Soviets, los manifiestos de Aragón y los artículos de la indigenista Dora Mayer de Zulen. (Bazán, 1969: 93).

Así se produjo una revista que debía asimilar los debates, cuestiones y polémicas que el mismo Mariátegui vivía en su día a día entre intelectuales, obreros y artistas. Por esto que, "lo que más parece importarle es haber logrado convertir la idea personal en empresa colectiva." (Fernández, 2010: 85). Esta misma condición presentó una forma nueva en que las vanguardias se fueron mezclando con la realidad nacional e internacional. Como señalamos anteriormente, para Mariátegui, el tema político no podía estar apartado del tema cultural e intelectual en general. Esto generó un acercamiento de intelectuales hacia los problemas nacionales y latinoamericanos, entre ellos el problema indígena. Como señala José Aricó, el proceso de creación vivido en *Amauta* representa un "redescubrimiento de América", pues existía allí un "acuciante proceso de búsqueda de la identidad nacional y continental." (Aricó, 1978: XLIII). Es por esto que esta revista representó una generación que buscaba encontrar los caminos de un pasado que durante años fue escamoteado y negado. Y no solo eso, esa misma búsqueda por las raíces de un "ser latinoamericano" o "ser peruano", daría cabida a propuestas modernas que intentarían otorgarle una originalidad a la condición regional. *Amauta* fue en ese sentido, una especie de aglutinante ideológico, temporal y espacial. Por otro lado, la aglutinación de voces dentro de *Amauta* no implicaba que esta fuera una revista abierta a todas las voces y todos los pensamientos, pues respondía a un trabajo

editorial claramente enmarcado en el pensamiento de Mariátegui. Frente a algunas opiniones que señalan que en *Amauta* se encontraba un nido ecléctico de trabajo, Beigel señala:

> No desconocemos la existencia de un intenso proceso de definición e incluso afirmamos su carácter de proyecto inconcluso. Pero de ninguna manera podernos compartir un balance que sostiene que Amauta fue una suerte de página en blanco donde lo único que se caía de los bordes era el pensamiento reaccionario. Tampoco se condice con la trayectoria de Mariátegui, ni con el derrotero de la revista, un abandono de la vanguardia estética ni una especie de "ideologización" abrumadora del perfil de la revista o de su director. (Beigel, 2003: 53).

Este proyecto llevaría también hacia una ruptura política, pues no solo se estaba analizando críticamente la sociedad, también se ponía en duda la forma en que dicha sociedad estaba constituida. Es por esto que Flores Galindo señala que en *Amauta* se intentó reunir a una serie de intelectuales y "cohesionarlos frente a la cultura dominante." (Flores Galindo, 1980: 58). Como ya hemos señalado, *Amauta* no fue una revista de contingencia, pues en lo que se esmeró Mariátegui fue en darle una tonalidad mucho más profunda, mucho más cultural, "[…] indispensable para crear un nuevo ambiente, un espacio ideológico diferente […]" (Flores Galindo, 1980: 61). Este giro implicaba proponer temas y cuestionar todo aquello que en ese momento constituía el sentido común de la sociedad peruana. Era necesario romper los moldes políticos, sociales y culturales del Perú, de manera conjunta y como un todo. Es por esta razón que Mariátegui señala en el primer número de la revista que el objetivo central de ésta consiste en "crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo." (Mariátegui,

1972a: 237). Para ello era necesaria la definición del Perú como concepto, y los subconceptos que este poseía en su interior.

Desde el propósito de ir creando nuevos conceptos para la realidad peruana fue que Mariátegui se planteó la problemática del nombre de la revista. En un primer momento sería llamada *Vanguardia*, haciendo alusión a las nuevas corrientes intelectuales europeas que se estaban asimilando en el escenario cultural de América Latina. Sin embargo *Vanguardia*, "mito actual y moderno" (Fernández, 2010: 83), será reemplazado por *Amauta*[2], palabra inca que significa "sabio"[3]. Este giro intentará entroncar a las nuevas propuestas modernas con sujetos históricos-sociales que son completamente ajenos al ideario moderno. Como señaló Mariátegui en la presentación de la revista, con el título *Amauta* "no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez." (Mariátegui, 1972a: 238). Las nuevas propuestas estéticas-literarias que estarán presentes en los números de la revista, junto a los trabajos políticos-filosóficos contemporáneos, se mezclarán con las palabras quechuas, con las

---

2 El nombre fue propuesto por el pintor José Sabogal, creador de la mayoría de las portadas de *Amauta*.

3 Como señala Fernanda Beigel, la propuesta de *Vanguardia* a *Amauta* responde a las bases desde donde la revista tendría su fisonomía, y por lo tanto, su propuesta política. Beigel señala que la propaganda que en la revista *Claridad* se hizo sobre la futura revista *Vanguardia*, gran parte de los colaboradores y textos serían españoles, muchos de los cuales eran recurrentes colaboradores de la revista *España*. Con *Amauta*, "no se abandonó la convicción vanguardista que surgió con el primer proyecto: lo que ocurrió fue una redefinición del concepto sobre la base de la incorporación de nuevos movimientos sociales y de la problemática nacional, íntimamente ligada a la cuestión indígena." (Beigel, 2006: 183).

imágenes indígenas. Cuando Mariátegui señala la intención de crear nuevamente la palabra "Amauta", lo que propone es crear una nueva visión del indígena, utilizando con ello los cauces de la modernidad. Mezclar un pasado y un presente, moviéndolos hacia algo nuevo y original. En este sentido, el concepto "vanguardia" se sumerge en el concepto "Amauta", así como "Amauta" se transfigura en "vanguardia". Los dos conceptos se recrean simultáneamente.

La problemática indígena se tornaba parte del entramado social que configuraba el vacío cultural que los gobiernos civilistas dejaron inconcluso. La revista *Amauta* tendió a contribuir un apartado necesario frente a este tema, no solo por los fuertes aires que el indigenismo estaba tomando en esas décadas, sino también, por su condición de ser parte del debate acerca de un Perú en construcción:

> Todas las manifestaciones del "indigenismo revolucionario" ponían en tela de juicio la idea que se tenía hasta el momento acerca de la identidad nacional. La visualización de la opresión del indio y el señalamiento del Estado oligárquico como el principal responsable de la convivencia entre la "República" y la feudalidad, alimentaba la preocupación por definir lo "verdaderamente peruano". Mas el programa político y cultural que intentaría sintetizar estas aspiraciones vanguardistas estaba todavía en formación y seguiría precipitadamente su curso polémico a medida que avanzaba la segunda mitad de la década del veinte. Con la fundación de Amauta, el debate se condensó y llegó a un punto de inflexión. (Beigel, 2001: 49).

De esta manera la revista *Amauta* había llegado para alinear una discusión que hasta ese momento se encontraba desarticulada.

Las diversas voces que se definían como indigenistas se encontraban ajenas unas de otras, sin un instrumento que las juntara para generar el debate. Además, *Amauta* daba espacio para ir enfocando cierto tipo de indigenismo, aquel que respondiera desde ópticas progresistas y/o revolucionarias. En este sentido, el debate interno sobre la comunidad indígena, debía ser proyectado como enfrentamiento con la visión conservadora y con el indigenismo propuesto desde el Estado por Leguía.

Como ya hemos observado, las otras revistas que precedieron y compartieron tribuna junto a *Amauta* estaban más enfocadas en definir un programa político en razón al indio, más allá de aglutinar las diversas propuestas. Como veremos más adelante, para Mariátegui no sería simplemente la creación de una revista que reuniera visiones, era más bien, un espacio de debate, en donde cada idea o propuesta —incluida la del mismo Mariátegui— era debatida y enfrentada con las otras, afinando los horizontes hacia un futuro programa de reivindicación que posicionara la "problemática del indio" en el centro de la "nación peruana", identificando los dos conceptos como necesarios y recíprocos.

2. La polémica indigenista: la composición hermenéutica de *Amauta*

"Cuando en setiembre de 1926 —dirá Antonio Melis—, después de una larga gestación, aparece la revista *Amauta*, el debate sobre el indigenismo se halla en una fase muy intensa y compleja." (Melis, 1999: 69). Entre los números 1 al 16 de la revista *Amauta* existirá un marcado análisis en los temas nacionales, apreciándose con mayor fuerza la problemática indígena en el pensamiento de Mariátegui, y la forma en que la revista abordó dicha problemática. Tópicos que serán tratados en la llamada "Polémica indigenista", discusión producida entre Mariátegui y el escritor Luis Alberto Sánchez en 1927, dentro de las páginas de la revista *Mundial*, en donde este último criticó a la revista *Amauta* por los "variados indigenismos" que allí se manifestaban, argumentando a su vez, la impronta europea de los exponentes indigenistas que en *Amauta* tenían tribuna. Vargas Llosa señala que por medio de este debate, Sánchez "puso el dedo en la llaga al señalar que el indigenismo, pese a sus protestas autóctonas, debía buena parte de su ser a ideas importadas" (Vargas Llosa, 2004: 62). Sin embargo, como veremos en las siguientes páginas, en este mismo debate será posible desprender explícitamente el pensamiento de Mariátegui en torno a este movimiento, del cual no condena su relación con las vanguardias europeas. De igual manera, por medio de esta querella se pueden analizar dos tópicos respecto a la articulación y funcionamiento de *Amauta*: la definición de los indigenismos en curso y la hermenéutica de la propia revista.

La polémica indigenista tendrá como antecedentes algunos artículos realizados por Mariátegui[4], en torno al indigenismo y la literatura nacional, y la respuesta que tendrá por parte del diputado leguiísta José Ángel Escalante[5], quien señaló que los costeños no pueden o no deben tratar al indio, pues existiría una brecha geográfica y cultural, en cuyo "desconocimiento del indio, y de todas las cuestiones que le atañen es casi absoluto en la costa, por culpa de quienes han convertido los problemas de la raza en tema socorrido de la literatura barata […]." (Azquézolo, 1976: 40)[6]. De igual manera, Luis Alberto Sánchez se referirá brevemente al indigenismo en su texto *Un Insensato anhelo de demolición*, publicado en *Mundial*, en Febrero de 1927. En él, Sánchez critica un cierto "temor al revisionismo" por parte de los indigenistas, quienes no harían más que enarbolar discursos y banderas retóricas. Estos antecedentes demuestran la efervescencia de un tema que bañó el espacio cultural y político del Perú.

El comienzo de la polémica estará dado por el artículo de Sánchez, *Batiburrillo indigenista*, publicado en *Mundial*, el 18 de

4 "El indigenismo en la Literatura nacional", *Mundial*, Lima, 21 de enero de 1927; "El indigenismos en la literatura nacional", *Mundial*, Lima, 28 de enero de 1927; "El indigenismo en la literatura nacional", *Mundial*, Lima, 4 de febrero de 1927.

5 "Nosotros, los indios…", *La Prensa*, 3 de febrero de 1927.

6 Chang-Rodríguez señala que Escalante veía en los indigenismos no gubernamentales un espacio de recelo hacia lo que el gobierno de Leguía estaba construyendo: "indudablemente creía que el movimiento indigenista surgía para socavar las bases del régimen al que pertenecía y se decidió a probar lo imposible: que la política gubernamental a favor del indio ya estaba resolviendo el problema" (Chang-Rodríguez, 1984: 380). Escalante se apoyaba en las instituciones que el leguiísmo había creado para la "defensa" de las comunidades.

febrero de 1927. Tomando como eje dos textos publicados en *Amauta* —uno de Enrique López Albújar y otro de Luis Valcárcel— Sánchez señala que la revista de Mariátegui encierra una contradicción en su editorial, al publicar dos textos tan disímiles. De esta manera, la revista *Amauta* será para Sánchez, una especie de "batuburrillo", un espacio que mezcla elementos de manera inconexa y sin orden. Pasemos a revisar brevemente el pensamiento de estos dos autores a los cuales Sánchez hace alusión.

Luis Eduardo Valcárcel es considerado un indigenista puro, vale decir, su trabajo y textos se alimentan de un imaginario del indio en donde solo será este actor el encargado de poder llevar a cabo un verdadero cambio revolucionario en el Perú. Para Valcárcel, —autor que trataremos más adelante— el problema del indio, y su consecutivo retraso económico y social en el país, se producen por la explotación que el gamonal ha ejercido sobre este grupo, junto con las leyes del Estado y las mezclas de sangre durante la época colonial. En el extracto de *Tempestad en los Andes*, publicado en *Amauta*, nº1, año 1926, Valcárcel realiza, desde un discurso más bien poético, la defensa de una fuerza ancestral que se está generando en la sierra peruana:

> Cinco siglos de cotidiana batalla que consagra y ratifica en cada amanecer el dominio victorioso del conquistador, pero que no da la seguridad de nuevas auroras idénticas. Desconfía el que oprime y maltrata: si no muere la víctima, se vengará [...] Un día alumbrará el Sol de Sangre, el Yawar-Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo [...] Altanero dominador de cinco siglos: los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar si persistes en tu conducta suicida. Arrogante

> colonizador europeo, tu ciclo a concluido. La tierra se poblará de Espartacos invencibles. (Valcárcel, 1926a: 3).

En este sentido, siguiendo con el texto *El problema indígena* publicado en el número 7 de *Amauta*, para Valcárcel, los "nuevos indios readquirirán rotundamente su calidad de seres humanos; proclamarán sus derechos; anudarán el hilo roto de la historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario." (Valcárcel, 1927a: 3). Así, terminará señalando que "el nuevo indio se ha descubierto a si propio", concluyendo que "el problema indígena lo solucionará el indio." (Valcárcel, 1927a: 4).

Por otro lado, López Albújar en *Sobre la Psicología del indio*, publicada en *Amauta,* n° 4, diciembre de 1926, presenta al indio huanuqueño con una doble cara, o como él lo calificó, "una esfinge de dos caras: con una mira al pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda, para tratar con los extraños." (López Albújar, 1926a: 1). Así, López Albújar muestra una dualidad en el indígena, ofreciendo setenta juicios con los cuales expone cómo el indígena es capaz de ser, por ejemplo "solicito en los negocios propios y descuidado con los ajenos", o "no sabe dar, pero si pedir, y cuando dan, da poco y en cambio pide mucho."

Teniendo en cuenta estos antecedentes, quedan algunos puntos abiertos con respecto a los indigenismos y la revista *Amauta*: ¿Cómo pensar orgánicamente en este movimiento? ¿Por qué *Amauta*, una revista doctrinal, podía dar cabida a visiones diversas? Sánchez tomará estos dos puntos de vista con el fin de darle una estocada a la revista de Mariátegui, a su vez que intenta entrar en el debate propio de la problemática indígena.

Gran parte de la intervención de Sánchez rondará en 4 ejes críticos: a) La variedad de "discursos indigenistas"; b) el espacio que *Amauta* dará a voces indigenistas contrapuestas; c) la contradicción existente entre el "objetivo" que Mariátegui tenía para su revista, y la práctica miscelánea que Sánchez veía en ella, y; d) la recurrente división entre costa y sierra que Mariátegui y su grupo reafirmaban. En *Batiburrillo indigenista*, Sánchez comienza criticando la presencia de dos voces tan contrarias como la de Valcárcel y López Albújar, de la cuales los costeños —por medio de *Amauta*— aplauden y celebran de manera pareja. ¡Toda una contradicción! Sánchez dirá que no hay anhelo constructivo en el acto de "oponer "gallo a gallo", hombre a hombre, región a región" (Aquézolo, 1976: 70). En dicho antagonismo, la revista estaría siendo este "batiburrillo" que es capaz de reunir todas las propuestas con respecto al problema indígena. Dirá Sánchez:

> De un lado se levanta la bandera del indigenismo; por tanto se lanza a los vientos la necesidad inaplazable de ir hacia el indio, de arrancarle de sus cordilleras y darle civilización, para convertirle en soldado de una nueva causa. De otro lado, se acepta y se defiende a los que echan sobre el indio las taras más dolorosas e irremediables del mundo. Ni más ni menos que en la Colonia maldecida: de un lado la ley que amparaba, del otro, el conquistador que oprimía: ambos bajo la égida del mismo régimen. (Aquézolo, 1976: 72).

Dentro del debate que se irá generando entre el literato y el director de *Amauta*, Luis Alberto Sánchez publicará *Respuesta a José Carlos Mariátegui*. En este texto Sánchez realiza una crítica más directa y profunda a la revista *Amauta*, donde señaló, contraponiendo

la presentación de 1926, que la revista es una tribuna libre y que no tiene "una filiación y una fe", como Mariátegui la calificaba. Sánchez muestra que *Amauta* "ha dado cabida a artículos de la más variada índole, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su ideología." (Aquézolo, 1976: 79).

En su posterior texto, *Punto final con José Carlos Mariátegui*, Sánchez le reprocha al director de *Amauta* la crítica que éste hace al colonialismo, siendo visto por Sánchez como un concepto muerto. Dirá: "nunca he pretendido arremeter contra los cadáveres. El colonialismo es uno de ellos. Acabó hace fecha. Y no hay por qué darle beligerancia a los muertos." (Aquézolo, 1976: 89-90). Con esto, Sánchez desea mostrar cómo Mariátegui no hace sino analizar un tema superado, tan superado como los tratados por los "evocadores del Incanato".

Por su parte, las respuestas de Mariátegui estarán expuestas en tres textos que intentarán debatir los ejes señalados por Sánchez. En su primer artículo, *Intermezzo Polémico*, Mariátegui defenderá la existencia de posiciones tan disimiles al problema indígena. Dirá:

> Los indigenistas o pseudo-indigenistas, —a juicio de Luis Alberto Sánchez— adoptan simultáneamente los puntos de vista de Valcárcel y López Albujar. Pero éste es un error de su visión. Que se contraste, que se confronte dos puntos de vista, no quiere decir que se les adopte. La crítica, el examen de una idea o un hecho, requieren precisamente esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse. Las tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni uniformemente aceptado. […] debo recordar a Sánchez que <u>un programa no es anterior a un debate sino posterior a él</u>. (Aquézolo, 1976:74. El subrayado es nuestro).

Desde este punto se aprecia un elemento central dentro del orden de la revista, y la organicidad de los indigenismos en el Perú: la confrontación de ideas, dando lugar a nuevas etapas de pensamiento. Para Mariátegui, el indigenismo que se vive en el Perú no está cerrado, no es un programa, más bien actúa como un cúmulo de sentimientos, pensamientos y acciones que se han ido dando a lo largo de las últimas décadas, y que responden al "espíritu" que Mariátegui reclamaba en la "nueva generación" presente en su revista. El indigenismo como movimiento sería reciente, y por ello no aclarado. Si era necesario establecer un programa, era necesario, por ende, confrontar las ideas, criticar, polemizar. Por medio de *Amauta*, Mariátegui deseaba articular una fuerza social e intelectual en el Perú que fuera capaz de articularse en razón a un programa que fluiría espontáneamente del debate y la polémica. Tal como señala Jaime Massardo:

> [Mariátegui] Va construyendo, lentamente, sin precipitaciones, sin romper con el APRA, al interior de un frente único, […] una línea política afincada en el reconocimiento de la formación social peruana, generando un proceso continuo de acumulación de fuerzas, de búsqueda de un consenso activo, de lucha por la hegemonía al interior de la dirección política del Perú. (Massardo, 2012: 221).

En este sentido, podemos señalar la importancia que tiene para la revista la presencia del "otro" para la polémica. Y como "otro", nos referimos a la contraposición ideológica de determinados temas dentro de la articulación de la revista, "a inaugurar y alimentar una confrontación sobre los asuntos peruanos." (Fernández, 2010: 110).

Este “otro” se presenta como el sujeto necesario para el dinamismo de las ideas, y por ende, la presencia de una problematización de la realidad por parte de Mariátegui y la revista. Es por esto que “el rasgo distintivo de *Amauta* —iniciada en septiembre de 1926— es esa extraña capacidad de orquestar refuerzos variados y aparentemente contrapuestos.” (Flores Galindo, 1980: 57).

Este punto nos lleva a entender la composición interna de la revista. Mariátegui reprodujo en *Amauta* las discusiones y tertulias en su casa de la calle Washington, donde José Carlos se posiciona como el centro intelectual de la revista, y donde las demás ideas se contraponían a las de él, como una periferia heterodoxa, pero en cuyo debate debían salir lineamientos que cimentaran un proyecto colectivo. “Estos acentos —señalará Osvaldo Fernández— terminan por crear una tensión particular en su desarrollo, tensión que constituye su novedad y su fuerza.” (Fernández, 2010: 91). Mariátegui se comportó como el centro de la revista, desde donde se irían formando círculos concéntricos de discusión y debates, tanto ideológicos como espaciales, en cuyo seno se generaría una fuerza centrípeta de las ideas hacia *Amauta*, para posteriormente desembocar en una fuerza centrífuga en el contexto peruano.[7] En este sentido, *Amauta* posee dos niveles de acción: una que tiene la característica interna,

---

7 Como señala Osvaldo Fernández: “En tanto esta práctica revela una lógica, una trama perceptible, que termina por secretar teoría, podemos preguntarnos si la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia no se proyectaba en el funcionamiento de Amauta, bajo la forma de un centro ortodoxo, que es asediado desde posiciones divergentes que no obstante la revista parece necesitarlas y buscarlas.[…] En consecuencia, durante toda la vida de Amauta, dos planos o niveles de intervención, se cruzarán constantemente en ella: 1) aquel de la intervención del propio Mariátegui en Amauta y, 2) el de Amauta, interviniendo en la escena peruana.” (Fernández, 2010: 98).

de convocar y debatir ideas; una segunda, la proyectar y enraizar dichas ideas.

En su *Réplica a Luis Alberto Sánchez*, publicada en *Mundial* el 11 de marzo de 1927, nuestro autor hablará explícitamente acerca del funcionamiento que debe tener *Amauta* en torno a los temas tratados, específicamente el indigenismo. Para esto, Mariátegui expondrá tres puntos con respecto a la polémica en cuestión. El primer punto tiene que ver con la contraposición de ideas que Sánchez le reclama a Mariátegui como director de la revista limeña. El Amauta responde que:

> El trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad, y su falencia. Cuando estudio, o ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones. [...] Mi actitud sólita es la actitud polémica, aunque polémica poco con los individuos y mucho con las ideas. (Aquézolo, 1976: 81).

Mariátegui deja en claro que las ideas —en este caso la problemática indigenista— se confrontan en un estadio en donde diversas fuerzas doctrinales e ideológicas están en eclosión. Con estas ideas Mariátegui se enfrentará, polemizará, teniendo el debido recato de entender la potencialidad de estas cuestiones en el marco histórico en que deben ser tratadas en el Perú. Sin duda, el debate para Mariátegui es múltiple: por un lado, están las fuerzas más progresistas que él identifica en la "nueva generación"; por otro lado, las fuerzas estatales que intentan posicionar su visión de mundo; y por último,

las visiones de generaciones pasadas, que configuran el "sentido común" de la sociedad peruana en su conjunto.

El segundo punto del texto estaría enmarcado en la problemática de nación y nacionalismo presente en el ideario mariateguiano, y cómo esto se desenvuelve en el concepto "socialismo" que promueve el Amauta:

> El nacionalismo de las naciones europeas —donde nacionalismo y conservantismo se identifican y consustancian— se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales —si, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política—tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica. (Aquézolo, 1976: 83).

Para Mariátegui, los conceptos —en este caso "nacionalismo"— se deben orientar y darles sentido en dirección a la realidad histórica en la cual se desenvuelven. El socialismo que propugna José Carlos se enraíza en la construcción de un proyecto político y cultural enmarcado en la creación de la nación peruana, la cual no estaría completa. El socialismo entraría al debate cultural como un cúmulo de herramientas que ayudarían a desarrollar una *praxis* política. Por eso que Mariátegui es enfático en señalar que el "socialismo es un método y una doctrina, un ideario y una praxis", y de lo que se trata ahora es el de "plantear el problema, no de resolverlo." (Aquézolo, 1976: 84).

El tercer y último punto del texto se enfoca en tratar el tema del binario costa/sierra, que Sánchez trató en su primera intervención. A partir de este binario, Mariátegui señalará que:

> ¿Cómo puede preguntarme Sánchez si yo reduzco todo el problema peruano a la oposición entre costa y sierra? He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo. (Aquézolo, 1976: 84).

Mariátegui postula que el problema indígena es el problema central del Perú. La solución del binario costa/sierra respondería a elementos históricos que han proyectado esta división, y de los cuales hay que hacerse cargo. Mariátegui no privilegia la sierra *per se*, sino más bien encuentra dentro ella al actor social que debe solucionar su problema como punto de partida para la destrucción de dicho binario. El hecho que *Amauta* sea una revista limeña y recurra al contacto con los demás grupos y revistas del interior del país, transforma a la revista de Mariátegui en una especie de caja de resonancia de los conflictos que en la sierra se articulan. El espacio que en *Amauta* se tituló *El Proceso del gamonalismo* respondía precisamente a esto. Era la necesidad que la revista tenía por la unión entre costa y sierra.

Por último, la polémica termina con el texto de Mariátegui *Polémica Finita* publicado en *Amauta* en abril de 1927, donde el pensador intentará dar otra vuelta más a los problemas planteados, cerrando la polémica. En primer lugar destaca la importancia que

Amauta ha tenido, no solo en Lima, también en el Perú, América y España, donde la revista ha tenido bastante aceptación. A partir de esto, Mariátegui defiende la idea de considerar a *Amauta* una creación colectiva a partir de "un espíritu" que no se confrontaría consigo mismo, sino más bien, una fuerza que necesitaba de otros como modo de articulación y definición doctrinal:

> "Amauta", en cuanto concierne a los problemas peruanos, ha venido para inaugurar y organizar un debate; no para clausurarlo. Es un comienzo y no un fin. Yo, personalmente, traigo a este debate mis proposiciones. Trabajaré, por supuesto, porque prevalezcan; pero me conformaré con que influyan, —en la acción, en los hechos, prácticamente—, en la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia. (Aquézolo, 1976: 93).

Mariátegui vuelve a afirmar la idea de que no puede existir programa sin debate previo, y que *Amauta* vendría a ser el espacio natural en donde la "nueva generación" podría discutir e inaugurar los temas a tratar. La presencia de Mariátegui en *Amauta* no es la de un mero director o redactor. Tiene la misión pues, de hacer prevalecer sus ideas, acoplándolas dentro de la "nueva generación" peruana, y dentro del contexto histórico abordado.

De esta manera, Mariátegui dio a la creación de *Amauta* una estructura nueva para el Perú de la primera mitad del siglo XX. La incesante necesidad de ideas, muchas veces contrapuestas, acerca de diversos tópicos políticos, económicos, sociales y culturales, de estos nuevos "espíritus" que representaban la vanguardia peruana, eran el motor por el cual *Amauta* iba a funcionar. La revista estuvo guiada

por una dialéctica de contraposición de ideas. Su forma hermenéutica brota desde el propio debate aquí estudiado. Los círculos concéntricos que irían desde Mariátegui, abriéndose al "colectivo Amauta" (personas que participaban directamente con la creación de la revista), y concluyendo en el grupo de "colaboradores externos", estarían condicionados por los diversos debates políticos y culturales de la época. Mariátegui pensaba que cada uno de estos círculos —heterogéneos internamente— debían poner en *Amauta* sus visiones, pensamientos y propuestas, llevándolas a un espacio de debate. Las ideas que prevalecerían, serían aquellas que lograrían pasar el filtro polémico.

Es por esto que la "polémica indigenista" encierra los mecanismos que Mariátegui deseaba otorgarle al funcionamiento de *Amauta* y la configuración de un tópico determinado: la de una revista que intentó generar un nuevo sentido común a partir de una construcción constante, con ritmos diversos y voces alternas, las cuales se polemizaban y se combatían. Los programas no se pueden crear sin una contraposición de ideas, y esta misma contraposición no puede quedar solo en la parte inicial del mismo programa.

Para Mariátegui, el proyecto indigenista, como parte del proyecto nacional, sería producto de un ir y venir de ideas que se concentraban, gravitaban y polemizaban, las cuales debían pasar el juicio histórico de su aglutinación en la sociedad. En este sentido *Amauta*, en el problema indígena, tuvo la misión de responder como centro ideológico y espacial, dando respuesta al quiebre sierra/costa, juntando en un mismo número temas mundiales, con sucesos en Cuzco y Lima. *Amauta* fue, por decirlo de algún modo, constitutivo en el ámbito espacial, entendiendo que aquello constituyó el armazón clave para darle una identidad a un Perú integral, tema que abordaremos más adelante.

3. Las voces indigenistas dentro de *Amauta*

Como ya lo hemos señalado, el indigenismo en *Amauta* adquirió un valor significativo para el espacio geográfico desde donde esta revista nació, junto con un valor temporal, respecto al tiempo político en que esta se desarrolló. Dentro de *Amauta*, cobra suma importancia el espacio que esta revista le otorgó, tanto a los trabajos historiográficos acerca de la cuestión indigenista, así como también a los diversos cuentos, poemas, dibujos y fotografías que se enfocaron en esta temática. Cada una de sus partes constituía un armazón hábilmente creado por Mariátegui para llevar a cabo su proyecto político. Es por esto que intentaremos abordar en las páginas siguientes a los más importantes exponentes del indigenismo que estuvieron presentes en la revista *Amauta*, y como ellos plasmaron a través de sus páginas los derroteros de un tema que recién se comenzaba a discutir. La querella indigenista se entiende en *Amauta* como una querella de posiciones que se oponían y contrastaban. En este sentido, Luis Alberto Sánchez estaba en lo cierto cuando señalaba que eran posiciones contrastantes, sin embargo, su equivocación radicaba en considerar que dichas contradicciones no pudieran coexistir dentro de una revista que tenía un proyecto político-cultural determinado.

3.1. Valcárcel: el indigenismo como tempestad

Luis E. Valcárcel manifiesta claramente en las páginas de *Amauta*, las posiciones que iban hacia la constitución de un "indigenismo purista", es decir, la reivindicación del indio como único

sujeto histórico para la creación de una nación peruana. Valcárcel nació en Ilo Moquegua en 1891, pero a temprana edad fue a vivir al Cuzco, donde pasa su juventud y conoce el mundo andino. Fue docente universitario, director del diario *El Comercio* del Cuzco y editorialista de los diarios *El Sol*, La *Sierra*, y *El Sur*. En la década del veinte conforma el grupo *Resurgimiento* como núcleo de estudio y defensa del indio, que inició la corriente indigenista que abarcó la historia, la música, el arte y otras manifestaciones que revaloraban la cultura indígena, en ese entonces tan menospreciada. Será por sus trabajos en torno a los temas indígenas por los cuales Valcárcel establecerá contactos con Mariátegui y la revista *Amauta*.

En el primer número de *Amauta* se encuentra parte de lo que posteriormente configurará *Tempestad en los Andes*, libro que se publicará por la editorial *Minerva*, perteneciente a José Carlos y Julio César Mariátegui. En esta publicación destinada a la revista, el indígena es visualizado por Valcárcel como sujeto cuyo desarrollo histórico fue frenado, primero por la Colonia, y posteriormente por la República, concentrándose en los Andes aquella fuerza que el indígena posee, la cual ha estado callada, y que mesiánicamente caerá como una tempestad sobre aquellos que le han hecho daño. En este sentido, para Valcárcel, la nueva conciencia ha llegado como "un ladrón en la noche", silenciosa, lentamente posicionada, para recuperar lo perdido, lo robado por el invasor y el misti (mestizo):

> Es la raza fuerte, rejuvenecida al contacto con la tierra, que reclama su derecho a la acción. Yacía bajo el peso aplastante de la vieja cultura extraña. […] Aprisionada en la férrea armadura del conquistador, la pujante energía del alma aborigen se consume. Estalla la protesta, y el grito unánime resuena de cumbre en

> cumbre hasta convertirse en el vocerío cósmico de los Andes. (Valcárcel, 1926a: 2).

Para Valcárcel los indígenas bajarán de los Andes otra vez, demostrando que poseen un impulso vital que los mantiene unidos a sus raíces, a su génesis histórica. Valcárcel cree en la esencia pura de la raza indígena, la cual, a pesar de todos los embates, logra mantener su fuerza única y vital:

> El árbol étnico vive de sus raíces, aunque sus ramas se enreden en la maraña del bosque, aunque su copa se vista de exóticas flores. La Raza perdura. […] Puede ser hoy un imperio y mañana un hato de esclavos. No importa. La raza permanece idéntica a sí misma. […] El indio vestido a la europea, hablando inglés, pensando a la occidental, no pierde su espíritu. (Valcárcel, 1926a: 2).

Ciertamente este nuevo ciclo del indígena, no estaría regido por las instituciones y ritos que en algún momento tuvo el imperio inca. Nuestro autor señala que la vitalidad del pueblo indio está en su cultura, vale decir, en los valores propios que este pueblo tiene, y que de manera agazapada ha ido manteniendo a pulso durante los siglos de opresión. Siguiendo la lógica spengleriana, Valcárcel se sumerge en la idea común acerca de la crisis del pensamiento occidental, del cual no desconocería sus avances en el mundo de las ciencias y tecnología, pero que ha ido perdiendo fuerza como potencia creadora del mundo moderno.

Esta situación daría pie para el surgimiento de la "venganza" indígena, que Valcárcel intenta mostrar con un rostro poético y mesiánico. La sangre brotará desde los Andes, inundando la tierra del blanco, a fin de quitarle su espacio. Las diversas matanzas a lo

largo de los últimos siglos hechas por indígenas comprobarían tal situación.

Valcárcel proyecta en su texto un panorama histórico y sociológico, señalando que el Perú es una sociedad de campesinos, donde las cuatro quintas partes de la población la constituyen los indios. El Estado se ha encargado de negarles todo privilegio y otorgarle todo tipo de obligaciones:

> Esos cuatro millones de hombres no son ciudadanos, están fuera del Estado, no pertenecen a la sociedad peruana. Viven desparramados en el campo, en sus antiquísimos ayllus. De ahí los extrae violentamente la ley para que cumplan sus preceptos severamente, en el servicio militar obligatorio, en el servicio vial obligatorio, en el servicio escolar obligatorio, en todos los servicios obligatorios fijados por la legislación y la costumbre. Para el campesino indio toda relación con el Estado y la sociedad se resuelve en obligaciones. El campesino indio carece de derechos. (Valcárcel, 1926a: 4).

En vano fueron los intentos de sociedades filantrópicas por protegerlos. Una intención de desigualdad se encontraba presente en estas organizaciones, las cuales asimilaban el binario "amo-esclavo". Han sido pequeños espasmos de fuerzas aisladas que no lograron —ni lograrían— sacar al indio de su condición de explotado. Claramente Valcárcel realiza aquí una crítica a los seguidores de la *Pro-indígena*.

Así, el texto llega a su final, manifestando que "la palabra ha sido pronunciada", el indígena ha tomado conciencia de sí y de su condición social. Ha partido en busca de la apropiación de su lugar dentro de la nación:

> La palabra ha sido pronunciada, y nunca más sintiéndose medroso ante poderes invisibles.
> Osado, mataría al monstruo interior.
> Disiparíanse entonces las sombras que envolvían su conciencia; haría definitivamente fuerte, fuerte y valeroso en todas horas.
> ¿Quién podría entonces explotar su ignorancia?
> ¿Quién abusaría más de su debilidad momentánea?
> Murmullos del viento percibido en la alta noche, en la soledad de la puna, habíanle revelado la verdad redentora, eran el sésamo salvador.
> — "¡Se hombre, y no temas!"
> La palabra ha sido pronunciada. (Valcárcel, 1926a: 4).

El siguiente trabajo presentado por Valcárcel en el número 2 de *Amauta*, será titulado *Detrás de las montañas*, texto que viene a reafirmar parte de las ideas que se desarrollan en el primer número. El autor presentará la vida de los *ayllus*, célula primaria en la vida de los pueblos indígenas:

> Desparramados por la cordillera, arriba y debajo de las montañas, en las estribaciones de los Andes, en el regazo de los pequeños valles, cerca de las cumbres venerables, cabe a los ríos, a la orilla de los lagos, sobre el césped siempre verde, debajo de los kiswares vernáculos, en la quiebras de las peñas, oteando el paisaje, allí están los ayllus. [...] Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alimentan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva (Valcárcel, 1926b: 8).

Para Valcárcel, el indio solamente es feliz en el *ayllu*. Es ahí donde se siente completamente vivo, en medio de la comunidad,

en donde el blanco y el misti no han logrado mermar su espíritu, permitiendo "vivir la eterna juventud de los pueblos campesinos". Esta idea acerca de los *ayllus* como comunidad primaria desde donde se mantiene intacta la vida indígena, será tomada por Mariátegui como elemento central del problema del indio, tema que trabajaremos más adelante.

Uno de los puntos a destacar en este texto es una directa crítica al pueblo mestizo hecha por Valcárcel. Con el subtítulo *Poblachos Mestizos*, nuestro autor intenta representar un poblado de mestizos como una sociedad en donde priman los más variados vicios:

> Hórrida quietud la de los pueblos mestizos, apenas interrumpida por los gritos inarticulados de los borrachos. La embriaguez alcohólica es la más alta institución de los pueblos mestizos. Desde el magistrado hasta el último curial, desde el propietario al mísero jornalero, la ebriedad es el nivel común, el rasero para todos. Iguales ante el alcohol, antes iguales ante la ley. (Valcárcel, 1926b: 9).

Valcárcel observa en este pueblo, una especie de parias sociales, en el sentido de ser, culturalmente, un producto de dos pueblos diversos, donde se da lugar a "agrupaciones de hibrido mestizaje." Los puntos de análisis de Valcárcel, más que económicos y sociales, son raciales y culturales. En gran parte de sus escritos, la utilización de Raza, con mayúscula, proporciona el lugar en el cual este autor le da importancia a la cuestión indígena.

De igual manera, en *El problema indígena* —texto publicado en el número 7 de *Amauta*— Valcárcel retoma el clima de una lectura mesiánica acerca de la insurrección indígena que silenciosamente

espera el momento de caer como una tempestad, pues "mientras en las ciudades vivimos entregados a las pequeñas luchas por el interés y el predominio individuales, en la Sierra del Perú se incuba un nuevo estado social." (Valcárcel, 1927a: 2). Este nuevo estado social del cual habla Valcárcel está generando un movimiento de nuevos indios, quienes esperan ser dirigidos para llevar a cabo la revolución. Se pregunta cuál será el grupo encargado de llevar ese movimiento:

> La única élite posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espirituales afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de bastos horizontes y ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías. [...] Ese grupo selecto se incautará de la técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad (Valcárcel, 1927a: 3).

En este sentido, Valcárcel piensa a nivel político en la vanguardia, compuesta tanto de indígenas como de indigenistas, quienes llevarán a cabo la revolución definitiva. Cuando se habla de la "técnica europea" se está haciendo alusión a los propios no-indígenas, quienes han logrado desentrañar científicamente la historia y cultura inca. Pero también es la técnica que será capaz de organizar la revolución misma. Es por eso que "la dictadura del proletariado indígena busca su Lenin." (Valcárcel, 1927a: 3).

El siguiente trabajo que este autor presentará en el n°8 de la revista *Amauta*, y que llevarán como título *Sierra trágica*, serán cuentos variados acerca de la vida en la sierra peruana, en donde los personajes contarán con una imagen notoriamente delimitada. El

indio siempre será el sujeto social que ha sido explotado por algún blanco o misti, dueño de la hacienda, quien recibirá la furia de la venganza indígena.

En el relato *El embrujado*, por ejemplo, se presentaba un patrón, muy enfermo que, después de ser asistido por varios médicos y curanderos le suplicaba al indio Tomás que lo salvase de su mortal enfermedad. En tal requerimiento vio este indio, un espacio para su venganza: "—Patrón, ruegas ahora, suplicas al indio que arruinaste, arrebatándole sus llamitas, mandándole derribar su choza y barbechar sus tierras. Te has olvidado de todo patrón y te acuerdas de mí no para mi bien sino para el tuyo. ¡Guay!, patroncito, tu indio Tomás no es brujo, nada puede hacer.", a lo que el autor señala: "Y con la sonrisa amarga pintada en los labios, volteó las espaldas." El patrón, en represalia, ordena castigar en el acto al indio Tomás, quien accede a ayudarlo, mejorando la salud de su patrón. Tiempo después, se produce una sequía gigante, la cual provocará pobreza y hambre en la hacienda. Tomás aprovecha la instancia para escapar. Años después "el indio Tomás asomó el rostro por la portezuela de aquel inmundo zaquizamí. Hubo en sus labios una sonrisa de satisfacción, y se alejó, esta vez para siempre." (Valcárcel, 1927b: 13).

En *Los vampiros*, los pastores Saman y Ayapata son acusados falsamente de robar ganado, por lo que, por orden de la ley del blanco "[...] allanaron las viviendas que después quedaron incendiadas, y del próspero *ayllu* de Saman y Ayapata no quedó piedra sobre piedra." El desenlace de esta historia se produce a raíz de una represalia de los indígenas, quienes se vuelven actores de "saqueos, violaciones, asesinatos, incendios [...]." (Valcárcel, 1927b: 13).

En el *Fratricidio*, el ejército resguarda un pueblo, esperando encontrar a los cabecillas e integrantes de una sublevación que había

comenzado días antes. Dentro de la calma de la mañana, comienzan a salir del pequeño valle una decena de indios que se fugaban por los cerros vecinos. El ejército descargó toda su munición contra los indígenas, matando a ochos de ellos. Entre lo que agonizan, hay uno al cual se le acerca el cabo Pedro Kispe. El cabo le limpia el rostro ensangrentado al sujeto que agoniza, y este señala como última frase de agonía: "—¡Wayk´echay! (Hermanito mío!)" (Valcárcel, 1927b: 14).

En *Crimen del desertor*, Valcárcel narra la historia de Santuza Waman, la mujer más bella del rancho, quien se casa con Silvestre Tito, el "kollana" de Ch´ok´epampa. El patrón, hombre cruel y despiadado con sus sirvientes, ha llegado a su hacienda, luego de estar varios meses fuera. Al pasar revista sobre sus siervos, descubre a Santuza, preguntándose: "¿Dónde había estado antes esta cholita linda que él no ha visto?" (Valcárcel, 1927b: 14). Tras enterarse de su matrimonio, el patrón logra enrolar al Kollana en el ejército. Sabiendo de las intenciones del patrón, el indio reflexiona:

> El agravio adquiría en su persona una gravedad excepcional. ¡Este patrón malvado no hallaría en él un vengador de todos los crímenes, de todas las ofensas que recibía su raza? Largas horas de la noche, en el insomnio de los celos y la impotencia, Silvestre elaboraba su plan de venganza. Le obsesionaba el sangriento propósito y podía leerse en su rostro taciturno el odio que le roía el corazón. (Valcárcel, 1927b: 14).

Después de su día franco en el servicio, el Kollana no volvió al cuartel. Pensando que había tenido una noche de juerga, el cabo instructor lee en el periódico del día siguiente la noticia de que: "El

soldado Silvestre Tito, del regimiento número 17; asesinó al propietario de la hacienda X." (Valcárcel, 1927b: 14).

En *La danza heroica*, se trata de una sublevación provocada por la negación de los indígenas a trabajar para el terrateniente, actitud rebelde que es reprimida por un efectivo de cincuenta hombres del ejército. El encargado de la escuadra ordena disparar al grupo de indígenas sublevados que se encontraban descansando en la plazuela del pueblo. "Los indios no huyeron: Tampoco se defendían, puesto que estaban inermes" (Valcárcel, 1927b: 15), entonces, algo inesperado se produjo. "La banda de músicos indios inició una k´aswa, y hombres y mujeres, agarrados de la mano comenzaron a danzar frenéticamente." (Valcárcel, 1927b: 15).

En *La incineración sacrílega*, un grupo de indígenas decide tomar la estatua del caballero Santiago, la cual provenía de una procesión religiosa. El caballero Santiago "es el conquistador, el rico encomendero, el amo de la gleba indígena, el latifundista." (Valcárcel, 1927b: 15). El cuento termina con la quema de la estatua por parte de los indígenas, junto con todas las vírgenes y santos de la iglesia. Valcárcel concluye diciendo, "Con el auto de fé, ha comenzado la venganza." (Valcárcel, 1927b: 15).

En el *Hambre*, la mala cosecha en una hacienda golpea fuertemente a los indígenas, quienes no logran resguardarse lo suficiente para el invierno. Uno de los indígenas le pide ayuda al patrón, quien posee reservas de alimentos. Este se niega, argumentando: "A estos indios rebeldes ni *takjia*…" (Valcárcel, 1927b: 15). El cuento termina con la indignación general del indio, quien señala: "si la tierra no es de nadie, como no es de nadie el sol. ¡Quién guardaba para si todos los frutos era un ladrón." (Valcárcel, 1927b: 16). Prosiguiendo a quemar completamente la hacienda.

En *El licenciado*, se narra la historia de Mariano, indígena que vive en la ciudad y asiste a la sierra para encontrarse con sus padres y cercanos. Mariano posee un rostro cansado, pálido y lánguido. Estos problemas son atribuidos a su vida en la urbe, la cual ha provocado su occidentalización, pues Mariano comenzará a rechazar toda la ciencia y medicina indígena. Su enfermedad provocó el rechazo de toda la comunidad hacia Mariano, y su consiguiente suicidio.

Por último, el *Ensañamiento* comienza con el asesinato cruel de un blanco. El juez del caso se entera que los acusados son "todos indios, solamente indios, ningún mestizo, ningún blanco." El motor del asesinato no fue el robo, sino la venganza, pues el hombre se dedicaba a matar indios: "Enriquecido por la desaparición de los indios propietarios, el malvado, cada vez más poderoso […] ensanchaba sus dominios" (Valcárcel, 1927b: 33).

Como hemos señalado, Valcárcel utiliza como foco central del actuar indígena la venganza, siendo ésta, el motor necesario con el cual las masas oprimidas de la sierra encontrarían su reivindicación. Entiende, por ende, una espontaneidad dentro de las comunidades indígenas, encasillando tanto las venganzas personales como la sublevación de comunidades, actos revolucionarios, en donde el indígena tomaba conciencia como sujeto histórico en sí. Encuentra en la vida indígena, y en su confrontación con los mistis y los blancos, la fuerza social que articula una espontánea respuesta y rebeldía frente a los abusos de que son objeto por estos sectores.

El número 9 de la revista *Amauta*, Valcárcel incorporará nuevos tipos de cuentos a los ya mencionados anteriormente, salvo que la escritura de estos dista mucho de los otros, pues como lo indica el título central, *Los nuevos indios*, nuestro autor presenta una nueva pléyade de indígenas que se van forjando al amparo de nuevas

realidades. Son aquellos sujetos históricos que Valcárcel ve florecer en la sierra.

El primer cuento titulado *El Ponguito*, trata acerca de Clemente Sullka, joven indígena de dieciocho años, quien salió un día de la sierra a trabajar en la casa del patrón en la ciudad. Tras la muerte de este, el "Ponguito" comenzó a ser visitado en las noches una y otra vez por la viuda de la casa. El autor concluye el relato señalando que "ningún lector se extrañaría, si después de cinco años, hallara a Clemente Sullka de administrador del fundo, con plenos poderes" (Valcárcel, 1927c: 1), añadiendo: "¿Quién que sabe la vida íntima de las dos razas no comprende que el mestizaje se forma no solo con indias sino también con indios, con "ponguitos" como Clemente Sullka? [...]". (Valcárcel, 1927c: 1). De esta manera, para Valcárcel, el "nuevo indio" invierte la lógica de mestizaje que caracteriza la sierra, pues también sería la mujer blanca quien ahora engendraría mestizos.

En el segundo cuento titulado *El cura de Kawana* está enmarcado en el poder de la religión católica dentro de las comunidades indígenas. Tras un largo viaje fuera del pueblo, regresa el viejo párroco junto a su sacristán. Al notar que el encargado de la iglesia no dio ningún toque de campana por la llegada del clérigo, observa atónito que el pueblo está abandonado. Después de hablar con dos personas que ahí habían quedado, éstas señalaron que: "la feligresía indígena en masa habíase desertado de la Iglesia Apostólica Romana." (Valcárcel, 1927c: 14).

Esta lectura habla acerca de esta nueva tempestad que Valcárcel señalaba, pues la indiada se rebela ante el poder religioso católico, para reincorporarse a la cosmovisión ancestral de la religión indígena. El despertar de la cultura inca evidenciaría la contradicción

entre dos culturas: la opresora y la oprimida. Sin embargo, esta contradicción ya no se presentaría como en el cuento *La incineración sacrílega*, en donde los indígenas realizan un acto de venganza frente a las estatuillas católicas. Acá está más bien presente una liberación cultural de los indígenas con respecto a la ideología impuesta por los colonizadores.

En el siguiente cuento, *La nueva amistad*, un joven indígena, en su condición de esclavo, ajeno a toda relación de amistad con algún blanco, conoce y comienza una relación de igualdad con Miller, un misionero adventista:

> Es otro hombre como él quien le ha abierto su corazón. Es otro hombre blanco; cosa extraordinaria, un hombre blanco su igual, su amigo, no su opresor, el amo siempre tiránico. A este amigo le estrecha la mano y le mira a los ojos, de frente, sin temor, sin desconfianza. (Valcárcel, 1927c: 14).

De igual manera, *La nueva escuela*, último texto de este artículo, presenta los nuevos horizontes que poseen las futuras generaciones indígenas para aprender por medio de la casa-escuela en un *ayllu*, donde un indígena —Indalecio Mamani— es el maestro. Por su condición racial, "el maestro indiano sabe lo que debe enseñar a los hijos de la raza, y cuando lo hace con amor, con el ideal de rehabilitación como la luz de Sirio en las tinieblas de la inconsciencia pedagógica" (Valcárcel, 1927c: 14). Muy distinto y distante a los antiguos profesores mestizos, quienes "siguen tratándolo (al indígena) como a siervo." (Valcárcel, 1927c: 14). En este sentido, "la nueva escuela" es el nuevo espacio de liberación en donde el *ayllu* verá crecer a los "nuevos indios".

En una nota del número 11 de *Amauta*, titulada *Génesis y proyecciones de "Tempestad en los Andes"*, Valcárcel hace repaso a los motivos que lo llevaron a publicar su libro. Declarándose indigenista desde niño, el escritor cuzqueño afirma que su espíritu ha estado sacudido por la injusticia vista en la sierra. Ve en Puno un grupo de intelectuales que se mezcla con lo indígena, dando una nueva voz a este movimiento: "No en vano coinciden dos corrientes: la intelectualidad imprime rumbo original en las letras peruanas, la masa aborigen evoluciona a grandes pasos." (Valcárcel, 1928: 21). Critica los movimientos paternalistas que recurren a la protección del indígena, señalando que su libro "quiere imprimir la convicción de que todas las panaceas pro-indio no sirven para nada". (Valcárcel, 1928: 21). *Tempestad en los Andes* desea generar un quiebre de "los reformadores, de quienes quieren educar al indio a la europea, de quienes pasan el tiempo discutiendo qué se debe hacer con el indio, de quienes muy seriamente nos hablan de incorporar al indio, al progreso y a la nacionalidad." (Valcárcel, 1928: 21).

Otros artículos de Valcárcel presentes en *Amauta* estarán enfocados en temas históricos y estéticos indígenas. En *Sumario del Tawantinsuyo* (*Amauta*, n°13, pp. 29-30) Valcárcel nos habla de la configuración territorial y administrativa del imperio Inca, señalando que estos desarrollaron, con vigor y espontaneidad, una sociedad igualmente comparada a la china o egipcia. En *Hay varias América* (*Amauta*, n°20, pp. 38-40) Valcárcel intenta hacer un catastro de las diferentes zonas territoriales del continente, en donde encuentra un símil entre el Perú y México. En ellos, declara, se incuba un mundo procreado por indios y neoindios. En por esto que debemos hablar de estos países como regiones indoamericanas o amerindias. En el número 21 de *Amauta* (pp. 100-101) realiza un análisis de *El álbum*

de Tupayachi, trabajo de Rafael Tupayachi que rescata el arte decorativo incaico, siendo una labor que se contrapone a la "atmosfera de imitación europeísta criolla." En el número 23 (pp. 83-86), Valcárcel analiza el libro de Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en donde señala que "este libro se hace el primer esfuerzo serio y sistemático para "comprender" la realidad peruana." (Valcárcel, 1929a: 83). Coincide con Mariátegui en que la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social, y le da un importante valor a capítulo *Regionalismo y Centralismo*, pues ve en las nuevas corrientes indigenistas del interior las bases para una lucha contra el centralismo limeño. Por último, en el número 26 de *Amauta*, presentará su ensayo *Sobre Peruanidad* (pp. 100-101), en donde destaca la existencia de dos Perú: uno indio y otro "moderno". Valcárcel cree que la raza indígena no solo se lleva en la sangre, sino que es parte de una cosmovisión, de una forma de sentirse parte de la cultura indígena. Es por esto que señala que el europeo "solo destruyó la armazón política, todo lo transferible de la civilización inkaica, pero no ha podido arrancar a los peruindianos su "alma de cultura", la raíz biológica de su existencia de pueblo" (Valcárcel, 1929b: 101).

Por medio de estos ensayos, cuentos y relatos, el sentido que Valcárcel le otorga a la problemática indígena está relacionado con el protagonismo que esta raza tiene en el desarrollo de una nueva revolución para el Perú. En gran parte de sus cuentos y ensayos, una *prosa apocalíptica* desborda una composición idílica de los espacios y actividades de la vida andina. Este indigenismo "purista" problematiza la situación nacional desde el orden de la raza. Una raza que se despliega biológica y culturalmente. Si bien la idea de "raza" indígena será utilizada por Mariátegui en sus tesis, también es cierto que

este último reprochará gran parte de los argumentos "valcarcelianos" en razón a una exclusión de las otras "razas" y "clases" explotadas que conforman el tejido social del Perú. La superioridad de la raza andina para Valcárcel será contrapuesta por la exigencia de una integridad social en el Perú de comienzos del siglo XX que, como veremos, se encuentra en el pensamiento mariateguiano.

3.2. Dora Mayer de Zulen: la continuación de la Pro-indígena

Dora Mayer, de origen alemán, quien llegó a los 5 años al Perú, fue una de las figuras más destacadas de la defensa indígena en los primeros años del siglo XX. Junto a Pedro Zulen y Joaquín Capelo, organizaron y dieron vida a la *Asociación Pro-Indígena*, organismo, que como ya hemos señalado, se encargó de denunciar la explotación vivida por los indígenas en la sierra frente a un Estado que ocultaba dicha situación.

Al igual que Valcárcel, Dora Mayer escribirá a partir del primer número de *Amauta*, con un trabajo titulado *Lo que ha significado la Pro-Indígena*. En este artículo se señala que esta organización "fue un experimento de rescate de la atrasada y esclavizada raza indígena", cuyo objetivo principal se enmarcó en "servirle como abogado en sus reclamos ante los poderes del Estado." (Mayer, 1926a: 20). Esta estructura de funcionamiento pretendía ejecutar un armazón legal frente al indígena, que hasta ese momento era inexistente en la práctica. La idea de una verdadera justicia se enmarcaba en los elementos propios de una justicia liberal, al amparo de respuestas estatales, cuestión que sorprende al seguir el lineamiento de las

demás visiones indigenistas de la revista *Amauta*. ¿Qué condición hacía necesaria para presentar a Dora Mayer en *Amauta*, y sobre todo, en su primer número? Quizá la respuesta se encuentra en el hito fundador que representaba. Dora Mayer era el ejemplo vivo del desarrollo de una institución que, fuera de toda crítica marxista, pudo ser vista por Mariátegui como el impulso necesario que dio cabida a una exposición de la condición del indígena como explotado. Como señaló Dora Mayer:

> En fría concreción de datos prácticos, la Asociación Pro Indígena significa para los historiadores lo que Mariátegui supone: un experimento de rescate de la atrasada y esclavizada Raza Indígena por medio de un cuerpo protector extraño a ella, que gratuitamente y por vías legales ha procurado servirle como abogado en sus reclamos ante los Poderes del Estado. (Mayer, 1926a: 20).

Por medio de elementos legales, la *Pro-indígena* buscó entregar este "cuerpo protector extraño" hacia los indígenas, vistos para la Asociación desde un punto de vista racial. En efecto, esta agrupación le otorgaba a la problemática indígena una categoría de problema racial, más allá de un análisis económico o social. Los elementos legales que puede otorgar una sociedad moderna, más allá de excluir al indígena, los deben transformar en sujetos civiles, en sujetos de la modernidad.[8]

---

8 Como señala Gerardo Leibner: La Asociación se proponía principalmente hacer efectivo el estado de derecho, aplicar las leyes existentes superando la brecha existente entre el país legal y el país real. También se proyectaba promover debates, obviamente dentro del país letrado y criollo, acerca de medidas y políticas tendientes al "mejoramiento social de la raza indígena." El objetivo final no era tutelar, sino "convertir a los indígenas en ciudadanos

Dora Mayer continúa con su exposición, señalando que la hora de la *Asociación Pro-Indígena* ha terminado, pues "ya era tiempo que la raza misma tomara en manos su propia defensa, porque jamás será salvado el que fuese incapaz de actuar en persona en su salvación" (Mayer, 1926a: 20). Reconoce que el factor legal, que en algún momento recurrió la Asociación, era infértil para superar los problemas indígenas. Sería entonces labor de las comunidades indígenas luchar por su liberación. Sin embargo, apela a la historia de la misma institución creada por Pedro Zulen para efectuar desde allí la formación de un concepto cívico. Dora Mayer señala que "un pueblo, para ser nación, necesita tener elaborado un concepto cívico y una sanción moral. La *Asociación Pro-Indígena* tiene innegablemente parte importante en la formación de estos dos principios entre nosotros." (Mayer, 1926a: 22). Estos principios cívicos Mayer los expone a partir de una serie de actividades que la Asociación tuvo a lo largo de su existencia. Todos enmarcados en el ámbito legal del Estado peruano. En este sentido, podemos pensar que, cuando Dora Mayer se refiere a la liberación de los indígenas por ellos mismos, está enmarcada dicha liberación dentro de los márgenes liberales. Para la autora, si algo ha muerto de la *Pro-Indígena*, ha sido el espacio de protección otorgado por una institución creada por personas no indígenas.

Es por eso que en su escrito *La idea del castigo*, publicado en el número 3 de *Amauta*, Dora Mayer toma el caso del asesinato en Oroya del Comisario Dittmann por los indígenas del pueblo, para exponer el valor intrínseco que debe poseer el derecho y el Estado, como elementos civilizadores:

---

conscientes de sus derechos". Para esto era necesario promover la educación y luchar por los derechos legales, ya que su puesta en práctica, aún parcial, activaría una conciencia cívica indígena. (s/p).

> Los que saben algo de la psicología actual de la población indígena no ignoran que en los retirados recintos de nuestra serranía subsisten viejas costumbres paganas que el cristiano todavía no ha podido borrar, y que en medio de un barbarismo social que no encuentra oportunidades para evolucionar hacia condiciones superiores, se evoluciona en sentido inverso hacia paroxismos de pasiones salvajes. [...] La aparición de tales síntomas de salvajismo, o no pertenece al dominio del delito, no siendo más que un rezago de una moral anterior a la nuestra, o acusa deliro en la sociedad civilizada, permitiendo en regiones arrimadas ya a la administración de un estado moderno se destaque un lunar de negro anacronismo. (Mayer, 1926b: 35).

A diferencia de Valcárcel, Dora Mayer entiende que los actos de venganzas, si bien van dirigidos al actuar de organismos y sujetos que cometen atropellos con los indígenas, no son realmente el armazón para crear al nuevo indígena, aquel que se debe empapar del modernismo cultural occidental. Estos actos responden a un simple "retraso" cultural entre las comunidades indígenas. Es por esto que la condición de legalidad otorgada por la *Pro-indígena* era una forma de integrar, por medio de un "cuerpo protector extraño", a los indígenas en las estructuras de la sociedad republicana peruana, otorgándoles las herramientas necesarias para su propia defensa.

Sin embargo, el mayor valor que Dora Mayer de Zulen le atribuyó a la *Pro-indígena*, fue su labor como órgano discursivo que generó una exposición y opinión acerca de los abusos cometidos en contra los indígenas por los gamonales en la sierra:

> Solo en 1912 se fundó el órgano propio de la Institución, la pequeña, pero nutrida revista mensual "El Deber Pro-Indígena", de índole doctrinaria y recopiladora de los índices del archivo de la secretaría. La publicidad constituía en buena cuenta el eje de la acción de la Pro-Indígena. Era el temor de la sanción pública provocada por la publicidad el motivo que servía de freno a los abusivos y que inducía a los funcionarios gubernamentales y judiciales a ocuparse de las reclamaciones presentadas por la Asociación en nombre de los defendidos; era la publicidad que daba a los lectores de periódicos una noción de los problemas relativos, de que habían carecido por completo. (Mayer, 1926a: 21).

La *Asociación Pro-Indígena*, por ende, cumplió como eje principal, crear una conciencia dentro de la opinión pública acerca de los vejámenes cometidos en la sierra. La participación de Dora Mayer en *Amauta* viene a extender en parte la labor creada por la *Pro-indígena*. De igual manera, como veremos más adelante, la sección en *Amauta*, titulada *Proceso del Gamonalismo*, cumplirá dentro de la revista, una especie de continuación de la asociación creada por Mayer y Zulen.

El indigenismo propuesto por Mayer es uno que no se separa de la lógica formal del Estado. Ella cree posible que la liberación indígena puede encontrar espacio en una sociedad donde las comunidades serranas lograran irrumpir dentro de los marcos legales del Estado actual. Es por eso que le otorga una importante función a los congresos indígenas financiados por el gobierno de Leguía: "cuando la Institución Madre ya no existía, y poco a poco, estos rezagos de la vida fundamental dieron su flor en el Comité Pro Derecho Indígena, constituido en Lima en 1919, y en el Primer Congreso Indígena

Tahuantisuyu […]" (Mayer, 1926a: 22-23). A su vez, reconoce que dicho gobierno ha prestado atención a la prédica que años antes había realizado la asociación, pues "la conciencia estimulada en los Poderes Públicos ha llegado a penetrar hasta la alta palabra de los Mensajes Presidenciales." (Mayer, 1926a: 23).

3.3. José Uriel García: el sincretismo como expresión del indigenismo

Entre las páginas de la revista *Amauta* se encuentra José Uriel García quien, conforme a su teoría acerca del indígena como representación de mezcla cultural, se alejaba notoriamente de las propuestas indigenistas presentes en la revista. Si bien se pueden constatar solo dos artículos que García presentó en *Amauta*, son importantes en cuanto a la propuesta de análisis que realiza frente al problema indígena.

Uriel García nació en Cuzco en 1894, y al igual que Valcárcel, estudió en la Universidad San Antonio de Abad. En ese mismo lugar comenzó a investigar diversas áreas de la historia andina, las cuales intentaba abordar desde distintas metodologías de investigación. Su trabajo como catedrático de la Universidad de San Antonio de Abad le brindó el espacio necesario para trabajar estos temas desde óptimas diversas e interdisciplinarias, pasando desde arte, a la historia y la arqueología. A su vez, recurrente fue su participación en diversas revistas, como *La Sierra* y *Boletín Titikaka*.

García es invitado por Mariátegui a participar en su revista. Su primer texto en *Amauta* aparecerá en el número 2 con el título *La música Incaica*. Para Uriel García, la música incaica ha levantado "la forma de la expresión mágica de la irracionalidad del espíritu

incaico" (García, 1926: 11), argumentando después que "en buena parte, la música incaica es himnario andino, una interpretación histórica, o valorativa de la tierra al contorno, así como viene a ser, en cada caso, la arquitectura o la religión." (García, 1926: 11). En este sentido, Uriel García encuentra en la revitalización de la música incaica una fuente para entender el desarrollo histórico de los pueblos indígenas en el Perú, los cuales junto a otras formas de expresión artística, narran la cosmovisión de un pueblo que sigue vivo. Sin embargo, Uriel García encuentra elementos de la música incaica presentes en la Colonia, y posteriormente en la República. Es así como en las iglesias de la sierra se puede escuchar canciones católicas entronizadas con melodías incaicas:

> A través de los trescientos años de coloniaje, la música no perdió su valor histórico, es una fuerza viva de nacionalidad, más que el arte, más que la religión. Mediante ella el espíritu incaico se engarzó con el nuevo espíritu colonial, originando por el aluvión hispánico. Por la música mantiene la sierra la continuidad con el pretérito […] Un caso revelador de esto que decimos es el hecho de haberse apropiado de la música incaica el ritual católico. Himnos incaicos, desde los órganos desvencijados de la una vieja iglesia parroquial exaltan en las misas la fe de los fieles. En la "ida" de la imagen de Belén, en el beaterio de las Nazarenas, se entonan las llamadas "chaiñas", harawis incaicos de infinita ternura, que despiertan recónditas melancolías en el alma del nuevo indio. (García, 1926: 11-12).

García muestra en esta mezcla de música incaica con rituales coloniales, la formación de un nuevo tipo de indígena, que ha logrado

mantenerse vivo y ha mutado culturalmente a un estado nuevo, producto del contacto que tuvieron las comunidades indígenas con las tradiciones hispánicas. Esto es lo que actualmente conocemos como sincretismo cultural.

Pero será en el número 8 de *Amauta*, en un artículo titulado *El nuevo indio,* donde García desarrolla aún más su teoría acerca del indígena como representación de mezcla cultural. En este texto, nuestro autor señala que la conquista de América se traduce como una "tragedia espiritual", en el sentido de ser un golpe cultural para el español y para el indígena. Un hecho histórico que desvió el camino de ambas culturas hacia derroteros inimaginables hasta ese momento. Es por esto que la conquista de América sería no solo un encuentro que decantó en consecuencias políticas y económicas, sino en el advenimiento de un nuevo desarrollo moral y psicológico de ambos pueblos:

> Si la cultura incaica sufrió un tremendo viraje en el rumbo de sus destinos históricos y recibió una mezcla exótica en su integridad original, a su vez, la vieja civilización española —síntesis de elementos heterogéneos— se inyecta de la savia indígena y pierde, así mismo, su vigor histórico; inmerso en un medio geográfico y moral que no era el suyo, se *produce* de manera distinta a la cultura matriz, por lo menos, en ciertos aspectos especiales. (García, 1927: 19).

Para nuestro autor el proceso histórico conocido como Colonia, debe ser entendido como un ciclo neo-indio, en donde su desarrollo va al amparo de un pueblo extranjero que se entrelaza con el mundo indígena. Este punto rompe con gran parte de los indigenismos de la época, y sobre todo los presentes en la revista *Amauta*,

pues José Uriel García elimina la idea de pensar en la Colonia como un paréntesis de la vida incaica, en donde el indígena solamente se encuentra en la condición de explotado, en una condición de vida que no le pertenece:

> Es un error entonces considerar lo colonial como una historia europea; involucrada como en un paréntesis que abarca tres siglos (el tiempo que duró el coloniaje) entre la historia incaica y la republicana. El ciclo neo-indio es tan nuestro como lo incaico o lo republicano, porque, al menos, en nuestra sierra, la sangre de los incas y el temple de los Andes le vigoriza y le da personalidad. Si el conquistador adquirió un nuevo carácter en su contextura moral por aquel influjo humano y telúrico, [...] es natural que la cultura haya sufrido iguales modificaciones en su plasticidad espiritual o subjetiva. (García, 1927: 19).

Probablemente nos encontramos acá con los primeros acercamientos que hablan de sincretismo cultural, pues a nivel de interpretación histórica, García plantea la idea de hablar de "ciclo neo-indio" al desarrollo que los pueblos indígenas tienen durante el periodo colonial, y que se fue forjando en la República. Esto es una interpretación distinta a la tradicional postura frente al problema indígena, que se reduce a ver como un antagonismo la existencia de dos fuerzas culturales. José Uriel García descarta el hecho de considerar los elementos constitutivos del indígena en el aspecto racial, pues lo ve más bien desde un punto de vista cultural y psicológico. La cultura neo-india, es una expresión que se cierra y abre en razón a ritmos que las culturas oprimidas y opresoras fueron generando en la savia de la historia de América:

> Que esa cultura neo-india, comparable al Medioevo europeo, tiene un ritmo indígena en unas partes más acentuado que en otras, es cierto. Es una ondulación donde la línea que decae representa el mayor influjo hispánico y la consiguiente disminución de los puramente vernacular, pues tres siglos de régimen colonial fueron nada para una fusión uniforme y armoniosa. [...] unas veces es dominante lo incaico y recesivo lo español, otras al contrario. (García, 1927: 20).

Por lo tanto, para García, el neo-indio es producto de una americanización de los objetos y técnicas externas que han llegado a la sierra. Para él, la presencia de una cultura incaica pura —como era vista por Valcárcel— sólo puede ser concebida dentro de un periodo histórico determinado, y la existencia del indio actual, entendida como producto de una constante transformación desde la Conquista hasta nuestros días.

3.4. Gamaliel Churata: el sufrimiento como paréntesis de la vida indígena

Gamaliel Churata —que como ya señalamos, era el seudónimo de Arturo Peralta, director de *Boletín Titikaka*— es otro de los indigenistas de estilo purista como Valcárcel. Este intelectual tendrá un profundo acercamiento con Mariátegui, con quien posee discrepancias teóricas, pero similitudes en el tono político y vital. El acercamiento entre ambos está condicionado a la colaboración mutua en sus revistas: Churata en *Amauta* y Mariátegui en el *Boletín Titikaka*.

Entre sus textos, dos presentes en *Amauta*, Churata contempla el armazón de un indígena que debe romper las cadenas de la opresión gamonal por medio de la venganza. En su cuento *El Gamonal*, publicado por *Amauta* en los números 5 y 6, Churata intentó presentar la vida dentro de una hacienda andina. La historia parte con Encarnita y su esposo, una pareja de indígenas. Mientras él se encarga de las labores propias del ganado, ella se dedica a concederle favores al mayordomo de la hacienda. Descubierta por el marido, este decide matar al mayordomo, siendo posteriormente detenido y encarcelado. Tras esto, comenzará una rebelión indígena.

En *El Gamonal*, Churata intenta reflejar la hacienda andina como el lugar de la represión sostenida del indígena, en donde todo acto de rebeldía, por muy mínimo que sea, puede llegar a ser la perdición del indígena, en manos del gamonal y sus lacayos. La sumisión del indio no es más que el ocultamiento de la rabia impotente frente a la injusticia:

> El karabota hace caer su látigo sobre la espalda de la india. Al hijo que llora le lanza un insulto soez. Le llama hijo de perra. Pronuncia bien claro, bien fuerte la palabra CÁRCEL y se va. Al oírla, la mujer y el niño tiemblan. Receloso, sale el indio de su escondrijo. Mira insistentemente hacia el punto de polvo en la planicie y luego tritura su maldición como todo hombre esclavizado, duramente, sin literaturas vernáculas, sin palabras centrales y definitivas: ¡PERRO!, ¡CANALLA!, ¡PORQUERÍA! (Churata, 1927a: 31).

Este clima de injusticia es a su vez el preludio de la venganza, pues "donde se siembra una injusticia se cosecha un vengador."

Esta venganza será organizada por medio de las sublevaciones. En el texto se señala el toque del *phuttuto*, instrumento de viento que llama a la organización indígena. Frente al sonido que emite este instrumento, Churata indica que "en los oídos del Prefecto, *phuttuto* suena a memento —en la cabeza del gamonal tiene reminiscencia de guillotina— en el cándido corazón del obispo es hermano legítimo del pecado mortal, amenaza impúdica [...]" (Churata, 1927a: 31).

Así, Churata logra crear un texto que representa la situación de represión cometidas en las haciendas serranas: los abusos a las mujeres, la explotación laboral de los indígenas, la destrucción del *ayllu* para darle paso a la hacienda, etc; Al igual que Valcárcel, Churata encuentra que el problema central se origina en la conquista española:

> Vamos a protestar de forma rotunda. El indio es la bestia del Ande. Y ha sido el constructor de una de las civilizaciones, o mejor, de una de las culturas, más humanas y de más profunda proyección sicológica. Cayendo bajo la garra de España, el español le ha contagiado sus defectos sin dejarle sus virtudes. (Churata, 1927b: 20).

Es por esto que podemos señalar que Churata considera todos los años de Conquista, Colonia y República, un paréntesis del orden que debía regir el desarrollo de la historia incaica. El gamonal a su vez, es representado como un sujeto sin muchas habilidades mentales ni físicas, pues "el gamonal olvida lo que engulle mentalmente, como evacua lo que ingiere por el estómago en grandes cantidades, sin que lo uno ni lo otro hubiera llegado a producir un extracto vital." (Churata, 1927a: 30).

En el número 18 de *Amauta* se publicarán una serie de 8 cuentos breves de Churata titulados *Tojjras*. Algunos de estos relatos

siguen la lógica de El *Gamonal* en lo que respecta al desamparo en que se encuentran los indígenas con las diversas instituciones no indígenas. A modo de ejemplo exploraremos dos cuentos.

La muerte del cabecilla trata acerca de un líder indígena que encabezó rebeliones y decidió realizar un viaje a Lima para ser escuchado por distintas autoridades. Finalmente, nuestro protagonista muere en su viaje de regreso al pueblo. Para Churata, las diversas instancias a las que recurren para ser escuchados, no son más que efímeras muestras de apoyo que no llevarían a nada:

> Así llegó a la Prefectura, al Obispado. Así, reverente y macizo visitó al periodista, al abogado, al proindígena. Ante todos expuso la ferocidad con que se roba las tierras de comunidad […] Le dan oficios, le regalan promesas, una sonrisa una mirada de estupor. ¡Ah, y si él no estuviera habituado a tanta basura. (Churata, 1928: 22).

El último cuento, *El levantamiento,* consigna la victoria de una revolución dirigida por los indígenas, por medio de la cual "los pueblos se resolvieron a conquistar su justicia, y han hecho tabla rasa de todos los doctores que estudian la ciencia, y peormente la practican", por lo que "¡Ya no hay doctores! ¡Ya no hay presidentes! Ahora somos nosotros, sunkas, dueños de nuestro pedazo de kispiño." Este cuento concluye con el conocimiento a toda la comunidad de Choruma acerca de esta revolución, quienes se repliegan a sus "utas, para vivir. ¡Ya llegará la hora para probar su vive!" (Churata, 1928: 29).

Si tomamos en consideración el indigenismo de Churata y Uriel García, nos encontramos con dos pensamientos completamente

distantes, con planteamientos y propuestas contrapuestas. Sin embargo, dentro de *Amauta*, estas voces pasan a formar parte de la "nueva generación" que germina al amparo de la crisis cultural que sufre el Perú tras la caída de la República Aristocrática. Considerar la Conquista, la Colonia y la República como un paréntesis o no de la vida indígena, es una problemática que desborda el sentido nuevo que tiene la generación joven del Perú: otorgarle una posición al indígena dentro de la historia peruana. Este proyecto, es a su vez, como ya hemos señalado, el proyecto sobre el concepto del Perú como tal, la construcción de la nación peruana.

3.5. Abelardo Solís: el indigenismo sin "ismos"

Resulta particular la presencia de Abelardo Solís en las páginas de *Amauta*, puesto que este autor critica abiertamente las posiciones de izquierda en el Perú, y sobre todo las que atañen a la problemática indígena. Sin embargo, dicha presencia se encuentra supeditada a la condición que Solís tiene como miembro de la "nueva generación" que Mariátegui intenta reunir en torno a *Amauta*. Los trabajos de Abelardo Solís se encuentran inmersos en los contornos de los nuevos estudios históricos que se realizan del Perú a comienzos del siglo XX. Si bien Solís proviene del ambiente jurídico, esto no implica que su trabajo no logre abordar de manera profunda y variada los estudios nacionales.

La primera presencia de Abelardo Solís en *Amauta* es por medio de un estudio que Mariátegui realiza de su texto en el número 20 de la revista, titulado *Frente al problema agrario peruano*. En aquel, Mariátegui reconoce el posicionamiento de Solís dentro

de la nueva estirpe de estudios sociales que se evocan a precisar la historia política desde la historia económica. "La más profunda de las transformaciones —señala Mariátegui— que se advierten en el pensamiento nacional, es el desplazamiento de los tópicos políticos por las cuestiones económicas. Razonar sobre economía es siempre razonar políticamente, pero pasando de lo formal a lo sustancial." (Mariátegui, 1929: 100). Es en este sentido que la labor de Solís, de igual manera que el camino que estaba trazando Mariátegui, lo llevará a encontrar espacios para el estudio de los problemas económicos, los que se posicionan como problemas de carácter político, es decir, de políticas de acción humana, en donde las decisiones y conveniencias juegan un rol fundamental. Si bien Mariátegui reconoce una fuerte ayuda de carácter jurídico en el escrito de Solís, no es menos importante, pues el propio análisis legal lo llevaría a cuestionarse el desarrollo de la comunidad agraria en el Perú, a partir de su devenir histórico:

> Estudiando los orígenes del latifundio en el Perú, Solís escribe que "hay que insistir en señalar el carácter inicial de usurpación violenta en la apropiación individual de la tierra, es decir, hay que referirse a su raíz histórica, por lo mismo que en el transcurso de los acontecimientos humanos son los propietarios a su vez como descendientes de los primeros terratenientes y mantenedores de la usurpación, por estos realizada, quienes suelen manifestar una contradictoria y acomodaticia repugnancia por los métodos de expropiación violenta." [...] Observación de rigurosa exactitud histórica que escandalizará, sin embargo, a los defensores intransigentes y ortodoxos de los derechos de los propietarios. (Mariátegui, 1929: 101).

De esta manera, la presencia de Solís en *Amauta* está condicionada en la medida en que la problemática indígena es abordada por él como un acontecimiento que tiene sus raíces en su desarrollo histórico, y del cual deriva las protecciones y ordenanzas que otorgan resguardo a los actuales propietarios. Sin embargo, lo que intenta realizar Solís es equiparar en la situación comunitaria de la tierra, las concepciones liberales que en cierto punto pertenecen al ámbito de lo individual. Cree en la posibilidad de encontrar en los mecanismos legales del mundo moderno, las bases para la constitución regulada de una sociedad comunitaria. En este sentido, Mariátegui le otorga una importancia fundamental a estos hechos, pues Solís intentaría presentar un acercamiento similar al que él realiza en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

> Las conclusiones finales del libro de Solís, se condensan en las siguientes proposiciones: "La organización y definición del derecho de posesión de la tierra; la supresión de los monopolios de tierras, para hacer efectivo el principio de que tienen derecho a ellas, solo los que las cultivan; la reglamentación de la explotación de la tierra por las asociaciones y los individuos. [...] he aquí lo que tratamos." Estas proposiciones anulan la discrepancia con algunas consideraciones del estudio de Solís, menos entonadas a un concepto socialista y económico del problema. (Mariátegui, 1929: 102).

Sin embargo, estos estudios realizados por Solís no le quitan el esfuerzo por hacer una crítica hacia algunos tipos de indigenismos en el Perú. En efecto, en el número 26 de *Amauta*, el abogado publica un escrito que lleva como título *Contra algunos "ismos"*. En dicho

artículo se critica la idea de considerar al indígena una raza pura, sin intervención de otras sangres. Solís declara:

> Una manifestación más de la ignorancia de algunos escritores peruanos, es creer todavía en el prejuicio de las razas. Parejamente a la opinión que considera al blanco, superior al asiático o al negro, existe entre nosotros, la opinión de que el indio constituye una unidad étnica irreductible, pura, como un metal o un metaloide. (Solís, 1929: 23).

De ahí que la problemática de Solís radica en considerar la palabra indigenismo desde el contexto étnico, es decir, ajustar la reivindicación del indígena a partir de su raza, considerando ésta como una raza pura. Es en este sentido que propone adecuar el concepto hacia la palabra "indologismo", el cual "pretende significar con toda propiedad, el tratado de los temas indígenas" (Solís, 1929: 25). Solís aprovecha de criticar también el concepto de "andinismo", pues para él, sería un concepto que intentaría darle un carácter social a un espacio geográfico que, en sí, carece de contenido. De igual manera le aplica esta concepción y crítica al concepto de "vanguardismo", el cual es considerado por el autor como la posición que se utiliza dentro de una agrupación. Lo que no quiere decir que se tenga como "vanguardia" un grupo político con una definición y propuestas planteadas. Así, la "vanguardia" está presente en toda agrupación que lidera un movimiento, sea esta conservadora o revolucionaria. Los diferentes "ismos" dentro de la "nueva generación", serían para Solís, una instancia de confusión, que puede llevar al "contrabando de ideas".

3.6. Ernesto Reyna: *Amauta Atusparia* o la novela histórica indigenista

En relación a la novela, una labor interesante fue el trabajo literario realizado por Ernesto Reyna y que lleva como nombre *El Amauta Atusparia*, novela que intenta abordar lo ocurrido en una sublevación indígena acaecida en 1885. Publicado en los números 26, 27 y 28, Reyna, cuya profesión es el periodismo, realiza un trabajo narrativo cuyo objetivo fue explicar los hechos que ocurrieron en el departamento de Ancash, en donde un grupo de indígenas, liderados por Pedro Pablo Atusparia, comienzan una rebelión que tendrá por objeto, a los ojos de la novela de Reyna, instaurar un nuevo sistema en el Perú, donde el indígena sería el conductor de dicho proceso.

Todo comienza con una conversación en la casa de Atusparia, en donde se realiza un conteo de las mayores injusticias en las cuales se encuentra sometido su pueblo, desde los tratos que reciben los indígenas por los gamonales, hasta la obligatoria participación que éstos tuvieron en la reciente guerra del Pacífico, pasando por el tributo obligatorio que los indígenas debían pagar, hasta el actuar del gobierno de Piérola, quien se hace llamar "defensor de los indios", pero los ha terminado matando. Es por esto que uno de los indígenas señala que "lo que debemos hacer es ¡sublevarnos! ¡Incendiar la ciudad! ¡Matar a los blancos y recuperar los Ayllus!" (Reyna, 1929a: 39). Sin embargo se opta por realizar un memorial dirigido a las autoridades locales para dar solución a sus problemas. El prefecto de Huarás, ofendido por el memorial hecho por los indios, obliga a Atusparia que le entregue el nombre del abogado que le ayudó a realizar dicho documento. Al no encontrar respuesta satisfactoria

de parte de Atusparia, el prefecto ordena la tortura de éste. Catorce alcaldes (autoridad indígena) se presentan ante el prefecto para pedir la libertad de su colega. El prefecto decide cortar las trenzas de los catorce alcaldes ante tan ofensiva petición. El pueblo indígena de Huarás, al ver a los alcaldes sin sus trenzas —símbolo de autoridad entre los indígenas— decide sublevarse ante las autoridades. Todas las estancias de la ciudad se unieron y el primero de marzo de 1885 los indígenas se enfrentan al ejército en Huarás, donde logran la victoria, nombrando a Atusparia delegado supremo de las estancias y *ayllus*, y comenzando así, toda la rebelión en Ancash. Reyna destaca dentro de esta rebelión, la presencia de otros personajes que complejizan la trama y van dando cabida a diversas visiones de esta rebelión: por ejemplo, Montestruque, periodista blanco quien, apoyando a Atusparia, cree en el resurgimiento del imperio incaico y crea el periódico *El sol de los Incas*; Mosquera, un abogado misti que se aprovecha de la situación para obtener mejores dividendos de esta revuelta; y Uchcu Pedro, indígena que tiene la intención de eliminar completamente la presencia del blanco en la sierra. A diferencia de ellos, Atusparia posee un pensamiento más complejo de esta revuelta, considerando que puede llegar a ser de carácter masiva, pero manteniendo la convivencia que se tenía con los blancos y mistis de la sierra.

Esta rebelión comienza a ser acorralada por las tropas del gobierno, mientras que algunos indios deciden destituir a Atusparia del cargo por no ser lo suficientemente sangriento para con los blancos, acusándolo de ser un vendido. Terminada la rebelión con la recuperación de las ciudades por parte del gobierno, Atusparia logra salvarse y termina siendo invitado a Lima años después por el gobierno del general Cáceres, generándose "una ola indófola en

Lima" (Reyna, 1930: 43). A pesar de esto último, Reyna concluye su novela con la siguiente declaración: "Que en la sierra del Perú los indios son esclavos", "Que los blancos los consideran no como personas sino como animales." (Reyna, 1930: 44).

Con la novela *Amauta Atusparia*, Reyna nos sumerge en nuevos tópicos literarios que están siendo explorados en su época. El uso de fuentes periodísticas y testimonios de sobrevivientes se mezclan con el estilo novelístico, haciendo florecer un trabajo que puede ser identificado como "novela periodística". Mariátegui señalará así, en el *Prefacio a Amauta Atusparia*, el significado de este trabajo:

> Ernesto Reyna, autor de esta crónica de la sublevación indígena de 1885, no es un historiógrafo sino un narrador, un periodista. "El Amauta Atusparia" tiene de relato y de reportaje más que de ensayo historiográfico. […] Debemos a la identificación sentimental de Reyna con su tema, —más quizás que a sus dotes de narrador descubiertos no al azar por este trabajo, más todavía que a su gusto de idealizar un poco románticamente el episodio y los personajes—, la vida y la emoción que circulan por el relato. En una época en que prospera, en la literatura europea, la biografía novelada, sin ninguna preocupación literaria ni historiográfica, Reyna no ha encontrado modo más certero de revivir la sublevación de Atusparia que la crónica novelada. Los centinelas celosos de los fueros de la erudición y el dato, regañarán por esta intervención de la fantasía en los dominios de la historia; pero la historia misma en este caso, se anotará una ganancia. Se lee, además, esta crónica como si se leyera una novela, antes que por su estilo, por la novedad del asunto y sus "dramatis personae" en nuestro esquema mental de la historia del Perú. (Mariátegui, 1972a: 184-186).

Reyna —de igual manera que Mariátegui y su trabajo literario *La novela y la vida*— constituye parte de un grupo de intelectuales que intentan crear fugas literarias, diluyendo sus escritos entre los meandros de la novela y la historia. Quizás podríamos hablar de los primeros indicios de un "periodismo novelado", no sólo en el Perú, sino también en la literatura mundial. Pasarán varias décadas para que este estilo literario tome forma y concepto. Sin embargo, Reyna fue capaz de innovar en los parámetros de su época, mezclando arte e historia en la problemática indígena.

4. El proceso del gamonalismo: boletín de defensa indígena

En el número 4 de *Amauta* aparecerá el anuncio de un boletín, que tendrá como título *El proceso del Gamonalismo. Boletín de defensa indígena*. Dicho boletín se proponía "únicamente la acusación documentada de los desmanes contra los indios, con el doble propósito de iluminar la conciencia pública sobre la tragedia indígena y de aportar una nueva serie de testimonios al juicio, al proceso del gamonalismo." (*El Proceso del Gamonalismo*, n°1: 12). En este sentido, el boletín cumpliría la misión de pivote o caja de resonancia de los sucesos que en la sierra andina ocurrían en relación a la condición de los indígenas. *Amauta* cumpliría así, una de las condiciones del indigenismo propuesta años antes por la *Pro-indígena*: la de visibilizar la condición del indígena, a fin de generar una opinión pública en torno a estos sucesos, más no se encargaría de "gestiones ante las oficinas públicas" (*El Proceso del Gamonalismo*, n°1: 12), manifestando que su finalidad no será enmarcada en la defensa del indígena ante las instituciones estatales.

Sin embargo, la palabra "proceso", nos lleva a entender el desarrollo de un elemento legal. Según la *Rae*, el concepto "proceso" tiene como significado el "conjunto de actos y trámites seguidos ante un juez o tribunal, tendentes a dilucidar la justificación en derecho de una determinada pretensión entre partes."[9] El proceso del gamonalismo sería por ende, la necesidad de establecer un juicio, que no necesariamente se encierre en una condición jurídica del mismo, sino más bien, el establecimiento de un juicio otorgado a

9 Consultado en: http://dle.rae.es

los lectores de la revista. Así, *Amauta* iría generando sus lineamientos ante una acusación pública, en donde el gamonalismo es puesto en el banquillo de los acusados, a fin de que la sociedad peruana en su conjunto, manifestase su opinión abierta ante los vejámenes que esta institución económico-social andina cometía con los pueblos aborígenes de la sierra. Si era necesario expresar los abusos cometidos en la sierra, era necesario también generar una opinión y un sentimiento frente a este tema.

De esta manera, en el número 5 de la revista aparecerá el primero de los 6 que tendrá el boletín[10]. El primer artículo será un escrito de Mariátegui titulado *La nueva cruzada Pro-Indígena*, en donde se referirá al nacimiento del grupo cuzqueño *Resurgimiento*. Mariátegui señalará que:

> Acaba de nacer en el Cuzco una asociación de trabajadores intelectuales y manuales —profesores, escritores, artistas, profesionales, obreros, campesinos— que se propone realizar una gran cruzada por el indio. Se llama Grupo Resurgimiento. Figuran en el elenco de sus fundadores los hombres representativos del indigenismo cuzqueño: Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Luis F. Paredes, Casiano Rado, Roberto la Torre, etc. Y en las primeras sesiones del grupo han quedado incorporados otros fautores del renacimiento indígena: Francisco Choquehuanca Ayulo, Dora Mayer de Zulen, Manuel Quiroga, Julio C. Tello, Rebeca Carrión, Francisco Mostajo y nuestro gran pintor José Sabogal. Faltan aún

---

10 *Amauta*, n° 5, 6, 7, 9, 12 y 15. En otros dos números, "El Proceso del Gamonalismo" será una pequeña sección: "Reclamo de los pequeños agricultores de Santa María" (*Amauta*, n°18, p.85) y "Esquema del problema indígena", escrito por Mariátegui (*Amauta*, n°25, pp. 69-80).

> varios más, entre otros César Vallejo, Antenor Orrego, Enrique López Albújar, Víctor R. Haya de la Torre, Julián Palacios, Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, Jorge Basadre, J. Eulogio Garrido. Pero lo que ha quedado formado es sólo el núcleo inicial que, poco a poco, reforzará sus rangos con las demás personas que, en el actual periodo histórico, representan la causa del indio, en sus diversos aspectos. (Mariátegui, 1927a: 1).

Como se observa, el grupo está constituido no solo por intelectuales de Cuzco, sino también por personajes pertenecientes a la llamada bohemia trujillana, gran parte de ellos miembros del APRA. De éstos, muchos escribirán en las páginas de *Amauta* sobre el tema indígena. Sin embargo, lo destacable de esta presentación hecha por Mariátegui, es la constante resonancia de un proceso que no está acabado, es más bien la acumulación de fuerzas políticas que deben irse decantando en lo que será un futuro programa indigenista:

> Este grupo, con muy buen acuerdo, en su estatuto, que por lo demás hay que considerar sólo como un boceto o un esquema, incompleto todavía, no nos presenta un cuerpo de proposiciones definitivas sobre el problema indígena. Se limita a declarar su solidaridad espiritual y práctica con el indio. Y declara que "mientras se concrete y defina la ideología del nuevo indio, que debe operar su transformación espiritual, enunciando y resolviendo el problema del resurgimiento indígena", se ocupará en la realización de fines inmediatos de defensa, educación y confraternidad. (Mariátegui, 1927a: 1).

En esta presentación se realiza una exposición de los estatutos del grupo *Resurgimiento*, donde se pueden observar un conjunto de puntos que intentarán abordar los elementos más constitutivos de la reivindicación indígena.[11] Posterior a esto se presenta el primer caso que el boletín tomará a su cargo, en su afán por denunciar los abusos que se cometen en la sierra. El caso en cuestión trata sobre los hostigamientos que ha recibido Francisco Chuquihuanca Ayulo (*El Proceso del Gamonalismo*, n°1: 2-4), funcionario jurídico en la región de Madre de Dios, defensor de los indígenas de la zona.

En el mismo primer número, el boletín anuncia el perfil central de los próximos: "RECLAMOS INDÍGENAS. EN EL PRÓXIMO NÚMERO EMPEZAREMOS A PUBLICAR LOS RECLAMOS Y DENUNCIAS DE INDÍGENAS QUE HEMOS RECIBIDO". De esta manera, aparecerá la sección "Defensa Indígena", en donde representantes de agrupaciones indígenas expresan su malestar frente al maltrato recibido por parte de diferentes autoridades de provincias tales como Abancay (*El Proceso*

11 Los estatutos principales del grupo Resurgimiento fueron: 1- Amparar material y moralmente a los indígena, a quienes considera como hermanos menores en desgracia; 2- Al promover un hondo sentimiento de fraternidad y de amistosa consideración con el indio, el grupo se inspira en principios de ABNEGACIÓN, VERACIDAD, HONRADEZ I SOLIDARIDAD; 3- Con abnegación se lanza en esta campaña que despertará la resistencia y el encono de los intereses creados. No importa el sacrificio en tan noble causa; 4- Es con absoluta veracidad que el Grupo hablará al indio y por él predicará a las conciencias inertes; 5- Con honradez y veracidad lo defenderá dentro y fuera del campo jurídico, para llevar al convencimiento público la pureza de intenciones del Grupo; 6- Entenderá como fundamento esencial de la Nueva Era Nacionalista y Humana la estrecha solidaridad con el indio; 7- Hará, por lo tanto, extensivo a él todos los privilegios y garantías de la vida en el seno de una sociedad culta. [...] (Rado, 1926: 2).

del Gamonalismo, n°2, febrero de 1927), Andahuaylas (*El Proceso del Gamonalismo*, n°3, marzo de 1927), Huancané (*El Proceso del Gamonalismo*, n°4, mayo de 1927) y Jauja (*El Proceso del Gamonalismo*, n°6, mayo-junio de 1928).

El Proceso del Gamonalismo se articuló como un nexo que intentaría exponer la situación del indígena en Lima, entendiendo esto como un piso de exposición que debe dar paso al debate, y al posterior establecimiento de un sentido común dentro de los espacios que no son los habituales del indígena. Al constatar la realidad de la sierra por medio de estas denuncias, lo que se perseguía era hacer presencia de estas situaciones e imágenes en otras regiones como lo era la costa peruana, en especial su capital. *El Proceso del Gamonalismo* era el espacio y reconocimiento que *Amauta* y Mariátegui le otorgaron a lo que años antes fuera trabajo exclusivo de la *Pro-Indígena*, considerando su actividad necesaria, más no única.

5. Estudios indígenas: Otras voces en *Amauta*

Como hemos visto, los indigenismos presentes en *Amauta* son un cúmulo de perspectivas que se sustentan en distintas áreas de conocimiento. Los estudios de tema indígena desde las ciencias sociales propician un armazón teórico necesario, no solo para entender el pasado precolonial, sino también para proyectar una imagen del presente latinoamericano. En este sentido, historia, arqueología, lingüística y derecho se encuentran en las páginas de la revista para disputar científicamente los parámetros conceptuales desde donde los indigenismos se reafirman.

El lingüista J. Eugenio Garro presenta en *Amauta* su trabajo *Los "Amautas" en la Historia Peruana* (n°3, pp. 38-39). Con el subtítulo *Capitulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika*, Garro intenta entregar un estudio de este término otorgado a los "sabios, prudentes, y según algunos, filósofos" del imperio Inka. Garro recalca el hecho de que los "Amautas" eran los sabios de la élite inkaica. La relación de éstos con la muchedumbre era inexistente, viendo "desde lejos a las turbas plebeyas, andrajosas y hambrientas, recalcadas por el látigo." (Garro, 1926: 39). Esto podría ser también un punto de cuestionamiento, no sólo a la visión sobre estos sabios, sino también al nombre de la revista y el intento de Mariátegui por darle un nuevo sentido a "Amauta" como concepto. Garro abre así, un espacio de discusión frente a los límites de estos intelectuales inkaicos: "Si los amautas en vez de invernar a la sombra de la corte inkaika, hubieran batallado entre el pueblo, habrían gestado una cultura que, aun en estos momentos, florecería con la prodigiosa originalidad del mismo suelo americano." (Garro, 1926: 39).

María Isabel Sánchez Concha de Pinilla en *La Pascua del Sol: Intip Raymi* (*Amauta*, n°3, pp. 30-31) señala —teniendo como fuentes a los cronistas españoles— las actividades que se realizaban en Cuzco para el mes de junio, la llamada pascua del sol, donde se festejaba la recolección de las cosechas.

Francisco Pastor en su texto *El Rabulismo y el Indígena* (*Amauta*, n°8, pp. 32-33) señala que, entre los grandes culpables de las condiciones de explotación que viven las comunidades indígenas, se encuentran los abogados. La conjura que ellos han hecho con el Estado y los gamonales, ha sido para quitar tierras y explotar a los indígenas. "Mientras los peruanos "civilizados" —dirá Pastor— viven encantados de haber implantado una sistemación constitucional y judiciario con los artefactos [...] recibidos de la Europa burguesa, el gran cuerpo social autóctono lucha triturado dentro de ese mecanismo extraño a él" (Pastor, 1927: 32). En el caso opuesto, se encuentra el texto *La costumbre Indígena y el derecho* (*Amauta*, n°14, pp. 27-28), de Emilio Romero. Este abogado puneño indica que, si bien la legislatura peruana se confeccionó ajeno a los indios, es posible que las leyes liberales ayuden a las comunidades, siempre que estas se mezclen y entiendan con las costumbres indígenas. De igual manera, Luis Carranza, en su breve ensayo *El Problema Indígena* (*Amauta*, n°10, p. 55) señala que para hacer del Perú una sociedad homogénea y verdaderamente nacional, se debe incorporar al indígena de manera plena como ciudadano. Esto quiere decir, alfabetizarlo y generar leyes que le faciliten su existencia.

Antero Peralta en su artículo *Amor de Indio* (*Amauta*, n°11, p. 29) manifiesta que la forma de relacionarse, sexual y afectivamente, entre los indígenas, es muy distinta a la de la cultura

occidental. Desde una óptica antropológica, Peralta señala que, producto de una civilización arrasada, el indígena es "frío, indiferente, inexpresivo en sus relaciones sexuales" (Peralta, 1928: 29), reduciendo su actuar y sentimiento a un espacio casi "primitivo". Algunos indigenistas, para este autor, han realizado un imaginario idílico del indígena, creando cuentos "en que se pinta al protagonista indio flirteando y besando a la manera de Rodolfo Valentino [...]" (Peralta, 1928: 29). Es interesante observar el final de este artículo, puesto que Peralta invita a otros intelectuales indigenistas a discutir sobre el tema en cuestión, con un tono polémico y crítico: "Por eso, para mejor entendimiento, quisiera conocer las opiniones de publicistas (como Enrique López Albújar, Luís E. Valcárcel, Uriel García, etc) al respecto, con el fin primordial de enmendar las fantasías de los que explotan los motivos tahuantisuyanos." (Peralta, 1928: 29).

Interesante trabajo reviste el extenso texto de César Acurio y María Judith Arias, titulado *La Escuela Hogar* (*Amauta*, n°23, pp. 22-34; n°24, pp. 65-74). En él, se presenta un proyecto de nuevo tipo de escuela para las comunidades indígenas. Considerando las "taras raciales" que poseen los indígenas —alcoholismo, falta de higiene, nulos modales, inexistencia de afectos dentro del núcleo familiar—, los autores proponen la creación de "Escuelas Hogares", instituciones que deberían funcionar dentro de los *ayllus*, mezclándose con el espacio de la comunidad. El objetivo de este proyecto es realizar una educación que sea capaz de generar en los niños y niñas indígenas un salto gradual desde su condición de "primitivos" a "civilizados", para poder asimilarse en la sociedad occidental. Es por ello que presentan un programa y una serie de prácticas, destinadas

a sacar lentamente a las comunidades indígenas de su ignorancia y "retraso"[12]. El texto demuestra un marcado aire despectivo con respecto a la cultura indígena, la cual aceptan, pero reconocen que es un obstáculo para crear una verdadera nación peruana. Nación desde los márgenes liberales.

Es así como se subvierte en las páginas de *Amauta* una serie de investigaciones acerca de la historia indígena y sus problemáticas actuales. Nos puede parecer acertada la opinión de Sánchez en la polémica con Mariátegui, en cuanto estamos en presencia de una revista que tolera todo tipo de ideas. Sin embargo, debemos entender que gran parte de los intelectuales aquí presentes son parte de la "nueva generación" que Mariátegui intenta convocar en *Amauta*. De manera estratégica, estos artículos se irían agotando según el querer polémico que debía tomar la revista. Y lo más importante, teniendo o no, posiciones marxistas, liberales, racistas y/o proteccionistas, estos escritos responden al sentido común de una sociedad altamente criolla y excluyente. Es por esto que *Amauta* debía representar la idea de "frente amplio", como dirá Melis, "no basada en esa "tolerancia" de las ideas, que Mariátegui rechazaba por su ineficiencia y ambigüedad, sino por la intuición de la parte de verdad presente en elaboraciones distintas y hasta opuestas." (Melis, 1999: 70).

---

12 Los autores de este texto señalan que dentro de las Escuelas Hogares, los primeros ejercicios prácticos y ordenes se darán en quechua para ir concluyendo progresivamente al castellano. A modo de ejemplo presentan lo siguiente:
VAMOS A LAVARNOS LA CARA
1.-Hacu macchicamusun uyanchista.
2.-Hacu macchicamusun caranchista.
3.-Hacu lavamusun caranchista.
4.-Vamos lavacamusun caranchista.
5.-VAMOS A LAVARNOS LA CARA. (Acurio y Arias, 1929: 65).

6. Literatura, estética e indigenismo

Desde el primer número de la revista, la existencia de poemas y cuentos —como ya lo hemos visto— de enfoque indígena se encuentran presentes como parte misma del cuerpo que *Amauta* poseía. Lo admirable es el trabajo que implicaba reunir, de manera novedosa y natural, los nuevos estilos artísticos —muchos de ellos nacidos en Europa— con la realidad nacional enfocada en la sierra. Poesías, cuentos, novelas, pinturas y dibujos de estilo "indigenista" llenarán las páginas de la revista de una manera original, acoplándose entre los artículos sobre temas mundiales y nacionales. Así, muchos poemas describen la vida que transcurre en los *ayllus*, mostrando un paisaje que se sumerge en lo cotidiano. Los poemas inspirados en la sierra, en su gran mayoría son parte de un aire renovador que busca un lugar en la literatura peruana. De esta manera, en el número 3 de *Amauta*, César Vallejo manifiesta lo que significa esta "poesía nueva" que se estaba forjando:

> POESÍA nueva ha dado en llamarse a los versos cuyo léxico está formado de las palabras "cinema, motor, caballos de fuerza, avión, radio, jazz-band, telégrafo sin hilos" [...] Pero no hay que olvidar que esto no es poesía nueva ni antigua, ni nada. Los materiales artísticos que ofrece la vida moderna, han de ser asimilados por el espíritu y convertidos en sensibilidad. [...] La poesía nueva a base de palabras o de metáforas nuevas, se distingue por su pedantería de novedad [...] la poesía nueva a base de sensibilidad nueva es, al contrario, simple y humana y a primera vista se la tomaría por antigua o no atrae la atención sobre si es o no moderna. (Vallejo, 1926: 17).

La poesía nueva es por ende, la búsqueda de sensibilidades, que en ese momento la “nueva generación” veía en la cuestión indígena. Era la búsqueda de nuevos tópicos de los cuales tratar, sin alejarse de la situación nacional, a fin también de no ser categorizados de europeizantes. De esta nueva sensibilidad artística era lo que Antenor Orrego señaló en las primeras páginas de *Amauta* acerca de que el “verismo artístico no puede ser copia o calco, sino una interpretación simbolizada y superada de lo real.” (Orrego, 1926: 7). Con estas citas queremos señalar que, a nivel literario, el Perú estaba viviendo una eclosión cultural, de la cual no deseaban ser copias de corrientes artísticas lejanas, sino más bien, reflejar y representar una realidad de su propio tiempo y espacio.

Es en este sentido que la poesía indigenista en *Amauta* transcurre, desde descripciones topográficas de la sierra, cotidianos momentos de la vida en los Andes, hasta la denuncia de lo cometido en esos lares. En este aspecto, cada uno de los autores buscó sus propios caminos estéticos y líricos para plasmar un imaginario de la sierra peruana y de sus habitantes. Escritores como José Eulogio Garrido, Carlos Oquendo de Amat, Alejandro Peralta, Nazario Chávez, Emilio Armaza, Nicanor A. de la Fuente, Guillermo Mercado, César Alfredo Miro Quesada, Magda Portal, Luis de Rodrigo, José Varallanos y Emilo Vásquez presentaron en las páginas de *Amauta* una poesía que tenía como escenario el paisaje andino y/o la realidad indígena de la sierra. Algunos intentaron retratar los Andes como un espacio de inspiración para el indígena, como *El Ande* de José Eulogio Garrido:

> He salido esta mañana para llenarme de motivos de eternidad.

> Y encuentro que la Mañana se ha tendido sobre los caminos, sobre los peñascos, sobre las quebradas, sobre los tejados, sobre los trigales, sobre las copas de los eucaliptos y aún sobre las pencas azules. […]
> He llegado a un puente. Un pobre puente de tierra, sombreado de alcanfores.
> El puente anuda dos caminos: uno que trepa, acezando, hacia las alturas y otro que baja, caracoleando, hacia un poblacho. […]
> La casa ha apagado su fogón, ha cerrado sus puertas, se ha despedido de las colinas y de los matorrales que la circundan y parece pronta a emprender el viaje. […] (Garrido, 1927: 21).

En otros casos, se puede apreciar una poesía que intentaba manifestar y reflejar las condiciones y vida cotidiana de los indígenas, mezclándolos con la métrica y composición de los nuevos estilos literarios vanguardistas, como es el caso de Alejandro Peralta y *Las bodas de la Martina*:

> En una esquina de la noche
> está danzando
> la bandera de fuego del festejo
> Quiebran las sombras
> como látigos
> 20 ojotas borrachas
> EL CHARANGO SALE A GRITAR A LA PUERTA
> s e h a c a s a d o l a M a r t i n a
> Las estrellas como avispas sobre las fogatas
> El kolli
> de la quebrada
> se ahoga dentro la noche
> La Martina sabía removerle las venas con sus ojos

El ayllu se ha olvidado de la HELADA
Toda la noche la música sobre los cerros
como sankayos
como clavelinas
P U M P U M P U M P U M
Ahora es el bombo que levanta terrales de alegría
EL CUARTO ESTÁ ALUMBRADO DE GRITOS
La Martina le ha cosido la boca al Inocencio
Tienen las venas hinchadas de pitos y tamboriles
En la parroquia han temblado como las totoras
se le fugaron los ojos
con el incienso
por la claraboya
En el camino querían prenderse de los gorriones
De madrugada la Martina encontraba al Inocencio entre los los riscos
des
enredando la
mañana
y se iban cuesta arriba
D E J A B A N A R D I E N D O E L C E R R O (Peralta, 1926: 9).

Desde los cuentos, el tema indigenista también toma ribetes propios y variados. Con Valcárcel y Churata pudimos apreciar como la prosa se sumerge en el entramado andino. Miguel Ángel Urquieta con *El Mapuche* (*Amauta*, n°3, pp. 28-29), *La Hija de Cuenca* de Eugenio Garro (*Amauta*, n°5, pp.13-14), Enrique López Albujar con *El Fin de un Redentor* (*Amauta*, n°10, pp.30-34) y *Matalache* (*Amauta*, n°14, pp.15-16; n°17, pp.39-57), Serafín Delmar con *El Perro Negro* (*Amauta*, n°11, pp.34-35), *El veneno* de María Wiesse (*Amauta*, n°26, pp.13-16) son algunos de los cuentos con estos tópicos presentes en la revista.

De igual manera, la corriente plástica que permeará las páginas de *Amauta* será, en gran medida, una estética indígena. En primer lugar, la gran mayoría de las portadas de la revista fueron hechas por José Sabogal, pintor y xilografista de Cajabamba que tuvo una gran cercanía con Mariátegui. Es este sentido que:

> La estética de la revista fue dirigida por José Sabogal, quien buscó plasmar en sus páginas motivos propios del mundo andino. Así fue como, en 1926, diseñó la "cabeza de indio", que salió en la portada del primer ejemplar y se constituyó en la imagen identitaria de la publicación. Fue Sabogal, también, quien propuso a Mariátegui el nombre Amauta para la revista: el sabio, el maestro, el gran sacerdote. (Sciorra, 2013: 116).

En el número 6 de *Amauta*, Mariátegui realiza una descripción de Sabogal, donde señala que su obra era ya un capítulo en la historia del arte peruano. Lo llama "el primer pintor peruano", pues "el espíritu de Sabogal ha madurado en un instante en que se constata la decadencia, la disolución del arte occidental." (Mariátegui, 1927b: 9). Sabogal representa para Mariátegui la condición de la obra-signo, la representación de un espíritu que hasta ese momento el arte plástico no manifestaba. Es por esto que señala que "no es el interés genérico del pintor por lo pintoresco ni por lo característico, lo que ha movido a este artista admirable a encontrar la riqueza plástica en lo autóctono." (Mariátegui, 1927b: 10). Sus portadas son un cúmulo de innovación artística, desde su "cabeza de indio" simple y pura que aparecerá en los primeros números, hasta el rostro detallado y firme que vemos en el número 26. Pareciera ser un estilo artístico que se mueve y nutre al compás de la propia revista.

En esta misma perspectiva, junto a Sabogal, se encontraban en *Amauta* otros artistas pertenecientes a la Escuela de Bellas Artes, como Camilo Blas y Julia Codesido, quienes ponen en la revista la revalorización visual del mundo andino. En su texto *Sugestiones del arte de Julia Codesido* (*Amauta*, n°27, pp. 17-20) Carmen Sacco nos habla de Codesido como una artista que ha sido capaz de mezclar en su obra las diversas razas postergadas, haciendo de sus lienzos un conjunto de colores. El arte indigenista también está presente en artistas extranjeros, como es el caso del pintor argentino Guillermo Buitrago. Su experiencia europea logra mezclarla con los meses de habitación en Bolivia y Cuzco, produciendo un arte que podría ser clasificado fácilmente como "futurismo andino". Un ejemplo de aquello son los dibujos *Piedras Milenarias (Tihuanaco)* y *Ruinas Incaicas*, presentes en el número 24 de *Amauta* (pp. 39-40).

De esta manera, el arte plástico indigenista mezclaba estilo y contenido indígena con las nuevas corrientes artísticas que iban naciendo. Lo nacional estaba en esa capacidad creadora de tomar los conocimientos del arte europeo para traducirlos al contexto local. Es por esto que Mariátegui señalaba acerca de Sabogal:

> Ha sido en parte por haber arribado a Europa en este periodo de caos, —en el cual no se define ni concreta todavía una corriente constructiva, aunque la prometan las búsquedas sinceras y las tentativas inteligentes— que Europa no ha logrado europeizarlo. [...] Creo, sin embargo, en la utilidad de su experiencia europea. El trato directo con las escuelas y artistas de Europa, el estudio personal de los maestros de todos los tiempos, no solo ha enriquecido y afinado, sin duda, su temperamento y ha templado su técnica, forjada en la fragua de una revolución artística. (Mariátegui, 1927b: 9).

Al parecer, Mariátegui encuentra en el desarrollo artístico hecho en Europa por Sabogal, su propia formación intelectual, la cual no desconoce, sino que la lleva como una experiencia necesaria que haría posible el andamiaje teórico de su análisis en la realidad peruana. A su vez, la importancia que Mariátegui le otorga a la vanguardia artística va acompañada de la vanguardia política. El proyecto cultural que el Amauta propone como proyecto político, encierra un espacio fundamental a la idea del arte como asimilación de realidades. El indigenismo es, por ende, un movimiento que se debe crear y recrear en relación a imágenes, propio de un mito.

De esta manera, podemos señalar que el indigenismo de la revista *Amauta* se expone a través de polémicas que tienen que ver con contrastes entre distintas concepciones de la política, las ciencias sociales y el arte, que se encontraban latentes en el Perú de los años veinte del siglo pasado. Esta polémica tiene como propósito otorgar una propuesta y proyecto de una nación en construcción.

7. El indigenismo en el ritmo de la revista *Amauta*

A partir de la revista n°17, *Amauta* dejará de enfocar un interés prioritario a los análisis acerca del problema indigenista. Cae considerablemente el número de sus páginas dedicadas al indígena y el proyecto indigenista. Un excelente trabajo de recopilación y ordenamiento, dirigido por María Helena Goicochea (1993) acerca de los tópicos abordados en la revista *Amauta*, arroja como resultado que en la segunda etapa de *Amauta* (n°17 al n°30) el tema indigenista como discusión posee sólo un tercio de lo aparecido en su primera etapa. A partir de aquello cabe preguntarse ¿Qué factores inciden en la reducción del debate indigenista en las páginas de *Amauta*? Sin duda alguna no podemos entender esto, sino a partir del contexto político interno que viven las fuerzas nuevas del Perú.

En 1928 suceden estrepitosamente diversos sucesos que irán modificando el panorama político dentro del país. Por un lado, se produce la ruptura política entre Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, en vista de que este último transformó al APRA en Partido. La transformación de alianza a partido pudo generar un radical cambio en la visión y misión que el APRA tenía como un conglomerado que debía reunir fuerzas que colindaran en el proyecto político de un Perú nuevo. El APRA significaba la voz política del "nuevo espíritu" del cual Mariátegui hablaba por esos años. Esta metamorfosis terminó con la ruptura total entre José Carlos y Haya de la Torre, que derivó a su vez en una toma de partido por parte de las fuerzas políticas que integraban el APRA y la revista *Amauta*.

En septiembre de 1928 Mariátegui funda el Partido Socialista del Perú, como una forma de respuesta a la nueva propuesta

de Haya de la Torre, queriendo conminar a las fuerzas progresistas que podían quedar ancladas en un partido —definido por Mariátegui— como pequeño burgués. Para Osvaldo Fernández, una de las causas que llevaron al quiebre entre Mariátegui y Haya de la Torre fue que este último, con la creación de un partido, quebraba la "lógica de un proceso que Mariátegui habría deseado interno, natural y propio al Perú" (Fernández, 2010: 157). El APRA como alianza implicaba para Mariátegui algo mayor, un espacio de congregación y encuentro, instancia necesaria para una vanguardia política que llevaba muy poco tiempo de trabajo y definición.

La fundación del Partido Socialista Peruano pasó a ser entonces, una reacción para mantener el espacio de aglutinamiento que en una primera instancia tenía el APRA. Sin embargo, esto implicaba necesariamente la articulación de puntos programáticos claros, y perfiles de asociación, lo que llevó a Mariátegui también, a definir políticamente a la revista. Es por esto que la presentación que Mariátegui le confiere al número 17 de la revista, titulado *Aniversario y balance*, reviste el carácter de una definición clara de lo que *Amauta* debía ser a partir de entonces:

> El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de *Amauta* ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la "nueva generación", de la "vanguardia", de las "izquierdas". Para ser fiel a la revolución, le basta ser una revista socialista. (Mariátegui, 1972a: 247).

Bajo este aspecto, la revista *Amauta* se proponía, a partir de este número, nuevos derroteros en base a las circunstancias políticas coyunturales, definiendo a su vez el espectro de los colaboradores. Es por esto que las tensiones de polémica y discusión adscritas en los números anteriores, van a ser llevadas a otros puntos de discusión, ahora de carácter interno, en donde la revista será definida con una sola categoría: la de ser una revista socialista. Como señalará Osvaldo Fernández:

> La tensión interior entre civilismo e indigenismo, el enfrentamiento de la ideología y cultura oligárquica, que estaban situadas, más bien, en un frente externo, se desplazan ahora a otro, de índole interna, compuesto por las distintas opciones que se estaban dando en el Perú acerca del socialismo, y que incidían en la índole misma de la revista. (Fernández, 2015: 105).

El indigenismo tiende a perder sus fuerzas dentro de la revista *Amauta* por el enfoque que esta tiene dentro del corazón de la nueva polémica. Mariátegui entonces mira a la revista como un espacio en donde sus páginas estarían supeditadas a las circunstancias que el proceso histórico estaba viviendo. Es por esto que los artículos escritos por Mariátegui a partir del número 17 de *Amauta*, bajo el título de *Defensa del Marxismo*, no sólo son una crítica al texto del belga Henri de Mann, también responden a un posicionamiento que Mariátegui hace en relación al marxismo como fuerza creadora, como una alternativa dentro del nuevo ambiente político que se vive. Problemática que en ese momento se estaba viviendo entre el APRA y el grupo en torno a Mariátegui. Esto no quiere decir que después del número 17 el indigenismo importara menos que en los

números anteriores, más bien, es la importancia que se le está dando a las nuevas polémicas vividas dentro de la política contingente, haciendo necesario generar nuevos espacios de diálogo, pues la lucha política e ideológica tomaba otros ribetes. El indigenismo jamás terminó siendo definido explícitamente en *Amauta*, aunque el orden del discurso hiciera prevalecer ciertas voces en detrimento de otras. Más bien podríamos entenderlo como un apaciguamiento, pues el debate parecía ser planteado en otras temáticas, las cuales jugarían ahora el papel que el indigenismo había tomado como fuerza política en el Perú.

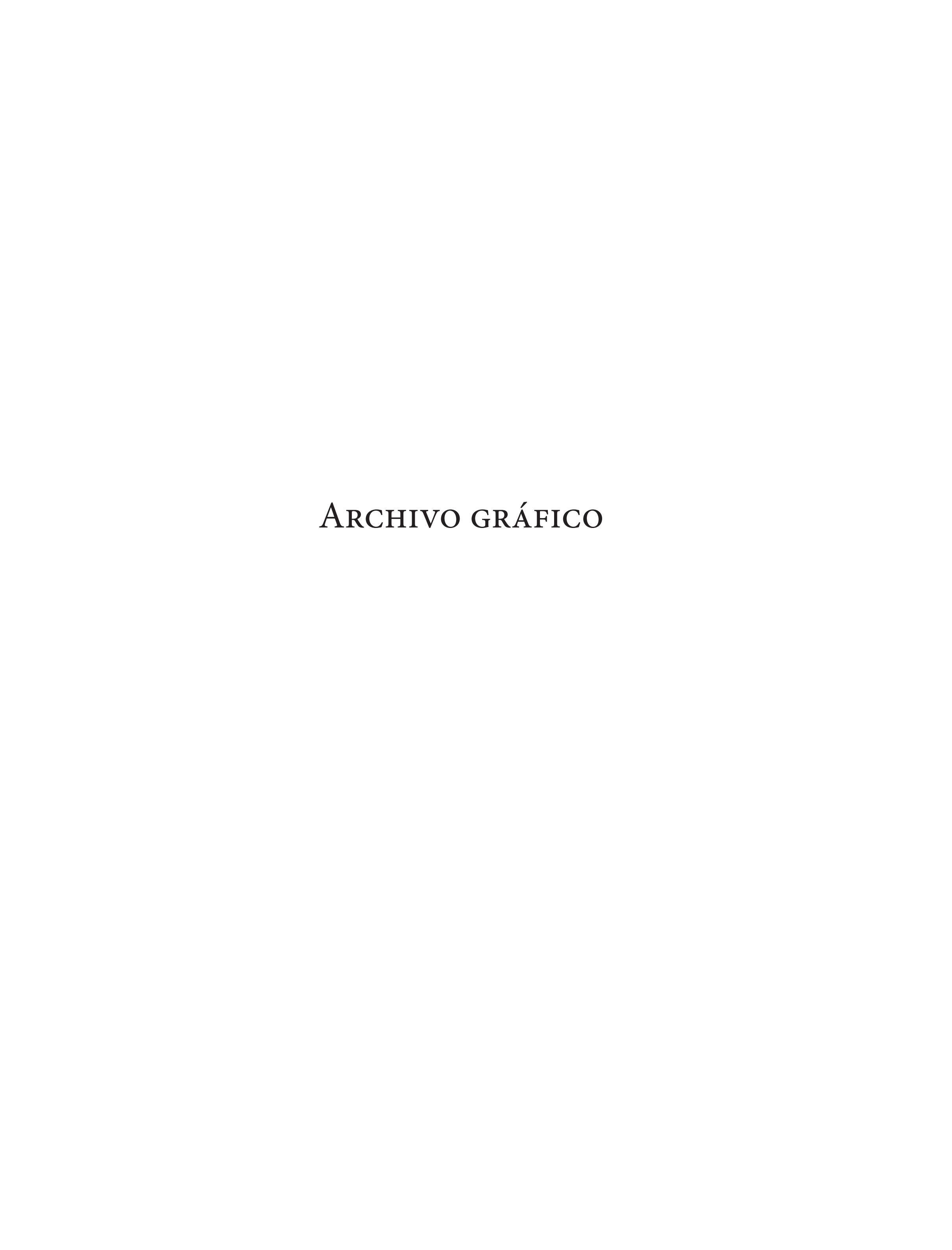
Sin embargo, una tercera etapa de *Amauta*, correspondientes a los tres últimos números (abril-mayo de 1930, junio-julio de 1930 y agosto-septiembre de 1930), los cuales fueron publicados tras la muerte de Mariátegui, asumiendo la dirección Ricardo Martínez de la Torre, la presencia de la problemática indígena será prácticamente nula. Si bien se mantuvieron las portadas indigenistas, las imágenes y textos que envuelven sus páginas interiores estarán enfocadas específicamente al arte soviético, un poema de Mayakovsky y un texto de Stalin, en conjunto a algunos artículos de Mariátegui y temas referentes a la problemática que se vivía en el APRA y las posiciones comunistas (como el texto de Julio Antoni Mella titulado *La lucha revolucionaria contra el imperialismo ¿Qué es el ARPA?*). Si bien, los números anteriores de *Amauta* presentaban de igual manera estética, prosa y estudios de intelectuales rusos, estos se posicionaban con otras temáticas en discusión, una de ellas el indigenismo. Lo que queremos señalar acá es la fuerte influencia de perspectivas teóricas y de lucha de la Internacional Comunista en los círculos de *Amauta*.

Tras la muerte de Mariátegui, un sector del círculo mariateguiano estaba fuertemente vinculado con la III Internacional, como

era el caso de Eudocino Ravines —secretario general del Partido Socialista peruano— y el mismo Ricardo Martínez de la Torre, provocando esto, una decantación hacia las tácticas de lucha propuestas por la Komintern. Así, en sus dos últimos números, *Amauta* pasaría a ser un órgano perfilado a promover un programa —delimitado por las propuestas de la III Internacional— más que articular polémica y debate para construirla. Si bien, desde 1929, Mariátegui y el Partido Socialista se fueron introduciendo en las líneas y discusiones que la III Internacional mantenía —las cuales también desembocaban en *Amauta*— esto no significaba que fueran recibidas por José Carlos en una suerte de pasiva sumisión acrítica.

Por otro lado, esto se podría entender como una continuación y fortalecimiento de las problemáticas que *Amauta* estaba comenzando a tratar desde su número 17. Sin embargo, como se declara en la editorial del número 30, la revista muestra un giro, configurándose como un órgano de clase. El espacio de debate y confrontación de ideas terminaba, dando paso a la construcción irreductible de un programa de lucha clasista:

> Comienza el Tercer Acto. "AMAUTA" se define una vez más como tribuna del movimiento de la clase trabajadora. Mantendrá la independencia del proletariado en la lucha social. Rechazará toda intervención extraña a sus intereses inconfundibles. Reivindica, desde este número, su categoría de revista de clase. (*Amauta*, 1930: 4).



Archivo gráfico

ILUSTRACIONES

1: Portada de *Amauta*, n°1, septiembre de 1926. Imagen de José Sabogal.

2: Portada de *Amauta*, n°5, enero de 1927. Imagen de José Sabogal.

3: Portada de *Amauta*, n° 26, septiembre-octubre de 1929. Imagen de José Sabogal.

4: Imagen: *India Ccolla*. Madera de José Sabogal. Extracto de *Tempestad en los Ande*s de Luis Valcárcel. *Amauta*, n°1, septiembre de 1926. p. 5

5: *El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena*. n° 1, enero de 1927.

6: Sección *Arte Peruano*. Imagen: Viejas cuzqueñas. Madera de José Sabogal. *Amauta*, diciembre de 1927. p. 17.

7: Poemas de Alejandro Peralta. *Amauta*, n°1, septiembre de 1926. p. 20.

8: Pinturas de José Sabogal. Extracto de nota de José Carlos Mariátegui. *Amauta*, n°6, febrero de 1927. p. 9.

9: *Piedras Milenarias (Tiahuanaco).* Dibujo de Guillermo Buitrago. *Amauta*, n°24, junio de 1929. p. 39.

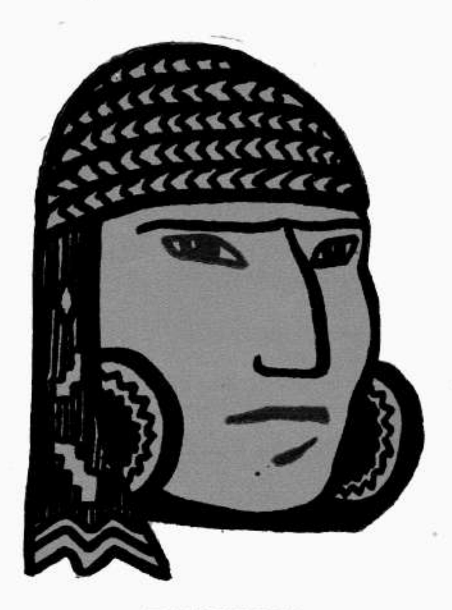
10: *Ruinas Incaicas*. Dibujo de Guillermo Buitrago. *Amauta*, n°24, junio de 1929. p. 40.

11: Extracto de *El Amauta Atusparias* de Ernesto Reyna. *Amauta*, n°26. septiembre-octubre de 1929. p. 38.

12: Poema *Las Bodas de la Martina* de Alejandro Peralta. *Amauta*, n°4, diciembre de 1926. p. 9.

Todas las imágenes extraídas de:
Colección Archivo José Carlos Mariátegui (https://www.mariategui.org/)

AMAUTA



DIRECTOR:
JOSE CARLOS MARIATEGUI

SUMARIO:

AÑO I LIMA, SETIEMBRE DE 1926 NUMERO 1

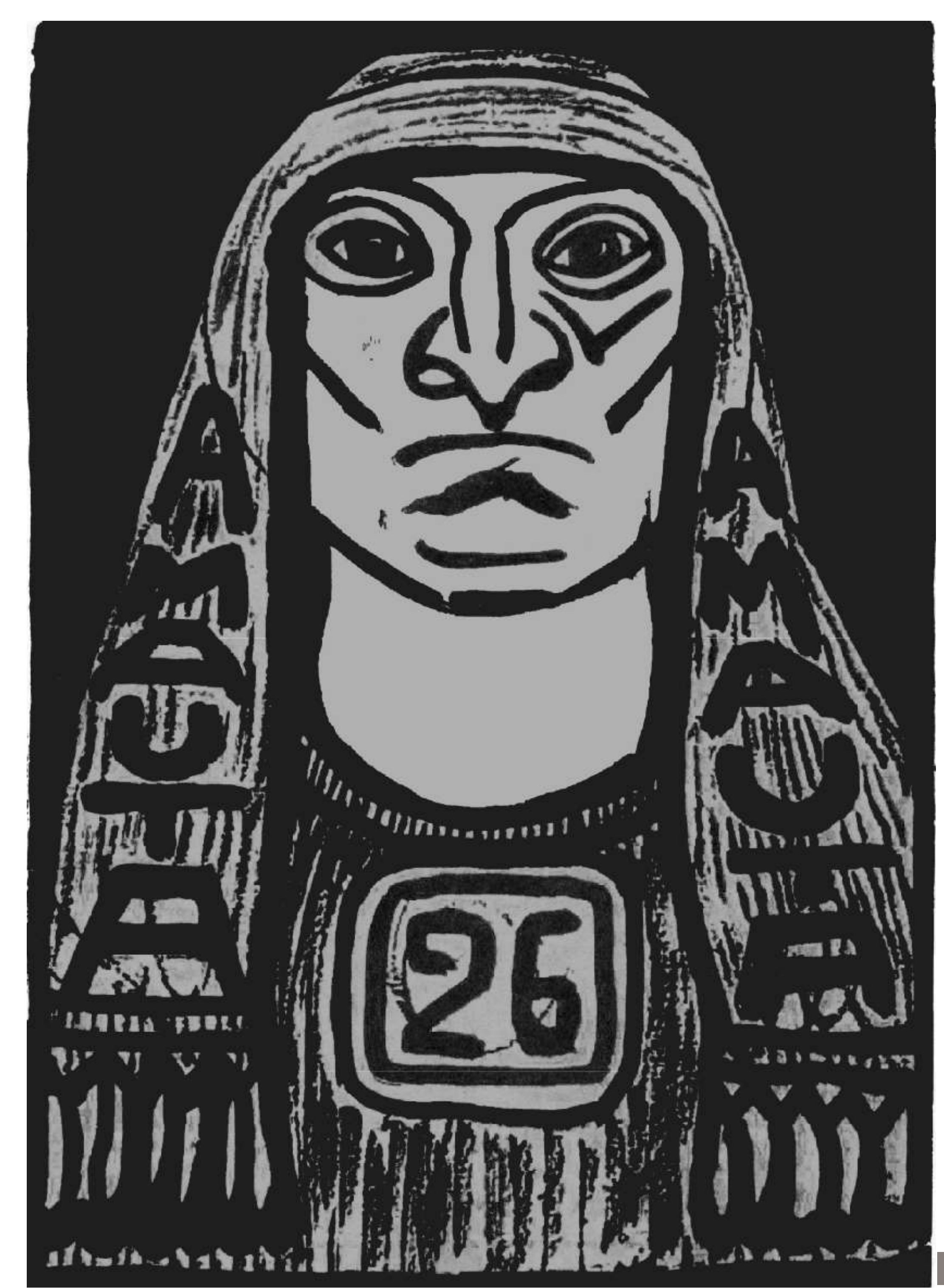
PORTADA POR JOSE SABOGAL

AMAUTA



AÑO II — LIMA, ENERO DE 1927

PORTADA DE JOSE SABOGAL


AMAUTA
26



INDIA CCOLLA, madera de José Sabogal

riente a Occidente, cerrando la curva abierta milenios atrás. Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana: puntitos de luz en la tiniebla cerebral anuncian el advenimiento de la Inteligencia en la actual agregación subhumana de los viejos keswas

EL SOL DE SANGRE

" *La sociedad alentaba en un espiritu occidental y el pueblo vivía con el alma en la tierra. Entre esos dos mundos no hubía inteligencia alguna, no había comunicación; no se perdonaban uno a otro.*

SPENGLER.

¿Rusia? ¡El Perú!

He aquí nuestra historia nacional, el perenne conflicto entre los invasores y los invadidos, entre España y las Indias, la lucha de los Hombres Blancos y la Raza de Bronce; guerra sin tregua, todavía sin esperanzas de un pacto de paz. Cinco siglos de cotidiana batalla que consagra y ratifica en cada amanecer el dominio victorioso del conquistador, pero que no dá la seguridad de nuevas auroras idénticas. Desconfía el que oprime y maltrata: si no muere la víctima, se vengará.

Desgraciadamente para el tirano, las razas no mueren.

Un día alumbrará el Sol de Sangre, el Yawar-Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo: de púrpura tornarán las linfas del Titikaka; de púrpura, aún los arroyos cristalinos. Subirá la sangre hasta las altas y nevadas cúspides. Terrible Día de Sol de Sangre.

¿Dónde están las fuentes de esta inundación de rojas aguas?

¿Se ha vertido el ánfora secreta?

Es que sangra el corazón del pueblo. El Dolor de un Milenio de Esclavitud rompió sus diques. Púrpura de los espacios, púrpura del Sol, púrpura de la tierra: eres la Venganza.

Aún en la noche el Fuego alumbrará los mundos. Será el incendio purificador.

¡Oh! la esperada Apocalipsis, el Día del Yawar-Inti que no tardará en amanecer.

¿Quién no aguarda la presentida aurora?

El vencedor injusto que ahogará en su propia sangre al indio rebelde. ¿No ois por allí la prédica del exterminio, de la cacería inmisericorde? Ya las matanzas de Huanta, de Capanillas, de Layo, de cien lugares más son ráfagas del Gran Día Sangriento.

El vencido alimenta en silencio su odio secular; calcula friamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas?

Desde su mirador de la montaña, desde su atalaya de los Andes, escruta el horizonte. ¿Serán estos celajes de fuego la señal del Yawar-Inti?

Obseca el odio.

Volved a la razón, hombres de los Dos Mundos. Tú, hombre "blanco", mestizo indefinible, contagiado de la soberbia europea, tu presunción de "civilizado" te pierde. No confíes en las bocas inánimes de tus cañones y de tus fusiles de acero. No te enorgullezcas de tu maquinaria que puede fallar.

Es incurable tu ceguera ¡Sigues viendo en el hombre de tez bronceada a un ser inferior de otra especie distinta a la tuya, hijo de Adán, nieto de Jehová! Tu ideología no cambia en lo cotidiano: reencarnas a Sepúlveda, el doctor salmantino que negó humanidad a los indios de América.

Altanero dominador de cinco siglos: los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar

EL PROCESO DEL GAMONALISMO

BOLETIN DE DEFENSA INDIGENA

AÑO I LIMA, ENERO DE 927 Nº. 1

El proceso del gamonalismo

A partir de este número, "Amauta" publicará mensualmente un boletín de protesta indígena, destinado a denunciar los crímenes y abusos del gamonalismo y de sus agentes.

Nuestro boletín se propone únicamente la acusación documentada de los desmanes contra los indios, con el doble propósito de iluminar la conciencia pública sobre la tragedia indígena y de aportar una nueva serie de testimonios al juicio, al proceso del gamonalismo.

Los indígenas que individual o colectivamente sufran un vejámen o una expoliación, pueden hacerla conocer por medio de este boletín, que facilitándoles un instrumento de denuncia pública, les permitirá conseguir, al menos, una sanción moral para sus expoliadores. Todas las denuncias deben venir garantizadas por las firmas de los interesados, legalizadas notarialmente en los casos en que esto sea posible. La publicación será gratuita.

No nos encargamos absolutamente de gestiones ante las oficinas públicas. Nuestro objeto es documentar concretamente el proceso contra los gamonales. Para esta labor contamos con el concurso entusiasta de nuestra estimada colaboradora Dora Mayer de Zulen y de los buenos supérstites de la extinta Asociación Pró-Indígina.

La nueva cruzada Pró-Indígena

Acaba de nacer en el Cusco una asociación de trabajadores intelectuales y manuales—profesores, escritores, artistas, profesionales, obreros, campesinos—que se propone realizar una gran cruzada por el indio. Se llama Grupo Resurgimiento. Figuran en el elenco de sus fundadores los hombres representativos del indigenismo cusqueño: Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Luis F. Paredes, Casiano Rado, Roberto La Torre, etc. Y en las primeras sesiones del grupo han quedado incorporados otros fautores del renacimiento indígena: Francisco Choquehuanca Ayulo, Dora Mayer de Zulen, Manuel Quiroga, Julio C. Tello, Rebeca Carrión, Francisco Mostajo y nuestra gran pintor José Sabogal. Faltan aún varios más, entre otros César Vallejo, Antenor Orrego, Enrique López Albujar, Víctor R. Haya de la Torre, Julián Palacios, Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, Jorge Basadre, J. Eulogio Garrido. Pero lo que ha quedado formado es sólo el núcleo inicial que, poco a poco, reforzará sus rangos con las demás personas que, en el actual período histórico, representan la causa del indio, en sus diversos aspectos. Yo me siento particularmente honrado por mi incorporación

El Grupo Resurgimiento no aparece intempestivamente. Su constitución tiene su origen inmediato en la prot esta provocada en el Cusco por recientes denuncias de desmanes y crueldades del gamonalismo. Pero ésta es únicamente la causa episódica, accidental. El proceso de gestación del Grupo viene de más lejos. Se confunde con el del movimiento espiritual e ideológico suscitado por los que, partiendo de afines principios o comunes sentimientos, piensan, como ya una vez he dicho, que "el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no represente el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina".

Este movimiento anuncia y prepara una profunda transformación nacional. Quienes lo consideran una artificial corriente literaria, que se agotará en una declamación pasajera, no perciben lo hondo de sus raíces ni lo universal de su savia. La literatura y la ideología, el arte y el pensamiento nuevos, tienen en el Perú, dentro de la natural y conveniente variedad de temperamentos y personalidades, el mismo íntimo acento sentimental. Se cumple un complejo fenómeno espiritual, que expresan distinta pero coherentemente la pintura de Sabogal y la poesía de Vallejo, la interpretación histórica de Valcárcel y la especulación filosófica de Orrego, en todos los cuales se advierte un espíritu purgado de colonialismo intelectual y estético. Por los cuadros de Sabogal y Camilo Blas y los poemas de Vallejo y Peralta, circula la misma sangre. En los apóstrofes de Valcárcel, de Haya de la Torre y de Gamaliel Churata se encuentra idéntico sentimiento. Los identifica hasta cierta entonación mesiánica.

Y el fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos, utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno.

De la presencia de un espíritu renovador, palingenésico, que se nutre a la vez de sentimiento autócnono y de pensamiento universal, tenemos presentemente muchas señales. Más o menos simultáneamente, han aparecido las revistas "AMAUTA" y "La Sierra" en Lima, "La Puna" en Ayaviri, "Pacha" en Arequipa (todas no traen el mismo verbo, pero todas quieren expresar la misma verdad); nos ha dado Alejandro Peralta su libro "Ande" que lo señala como el poeta occidental, moderno, de los Andes "orientales" primitivos, hieráticos; y se ha fundado en el Cusco el Grupo Resurgimiento que motiva este comentario.

Hace tres semanas—justamente cuando se constituía este Grupo—escribía yo en "Mundial" que, terminado y liquidado el experimento de la Asociación Pro-Indígena, cuyo balance ha hecho con tanta lealtad su generosa animadora Dora Mayer de Zulen, las reivindicaciones de la raza habían entrado en una nueva fase y habían adquirido más amplio alcance, de modo que el antiguo método "pro-indígena", de fondo humanitario y filantrópico no era ya, absolutamente, válido.

Conforme a esta convicción, me parece evidente que el Grupo Resurgimiento, que llega a su debido tiempo, inicia una nueva experiencia, propia de la nueva situación histórica. Hasta en el hecho de que la voz reivincatriz parta esta vez del Cusco creo ver un símbolo. La sede lógica de la Asociación Pro-Indígena era Lima. La sede natural del Grupo Resurgimento es el Cusco.

Este grupo, con muy buen acuerdo, en su estatuto, que por lo demás hay que considerar sólo como un boceto o un esquema, incompleto todavía, no nos presenta un cuerpo de proposiciones definitivas sobre el problema indígena. Se limita a declarar su solidaridad espiritual y práctica con el indio. Y declara que "mientras se concrete y defina la ideología del nuevo indio, que debe opera su transformación espiritual, enunciando y resolviendo el problema del resurgimiento indígena", se ocupará en la realización de fines inmediatos de defensa, educación y confraternidad.—José Carlos Mariategui

A R T E P E R U A N O



VIEJAS CUZQUEÑAS, madera

J O S E S A B O G A L



Alejandro Peralta, por Pantigoso

EL INDIO ANTONIO

Ha venido el indio Antonio
con el habla triturada y los ojos como candelas

EN LA PUERTA HA MANCHADO LAS CORTINAS
(DE SOL

Las palabras le queman los oídos
y en la crepitación de sus dientes
brincan los besos de la muerta

A n o c h e
envuelta en sus harapos de bayeta
la Francisca se retorció como un resorte
mientras el granizo apedreaba la puna
y la vela de sebo
c o r r í a a g r i t o s p o r e l c u a r t o

Desde el vértice de las tapias
aullará el perro al arenal del cielo

De las cuevas de los cerros
los indios sacarán rugidos como culebras
para amarrar a la muerta.

Hacia el sur, corta el aire una fuga de buhos
y un incendio de alcohol tras de las pircas
prende fogatas de alaridos

A rastras sobre las pajas

la noche ronda el caserío.

CRISTALES DEL ANDE

Los gallos
engullen el maiz de la alborada
i acribillan de navajas polítonas
LAS CARNES DE LA MAÑANA

Wagner en caballerizas i establos

El pañuelo
de la mañana
limpia los ojos
de los viajeros

Al trote, al trote, por la acuarela del camino
Delante, los asnos chambelanes
detrás las llamas infantas
i los caballos andinistas

TITICACA EMPERADOR
en los hombros su peplum de alas de prusia
contempla el júbilo de sus marineros
i se limpia los tímpanos de un aluvión de trinos

Domingo de ojos saltarines
Las calles vestidas de colores corren como culebras por la
(aldea
V i e n e n
las vírgenes de las rocas
las lenguas
picadas de jilgueros
VENUS DE BRONCE
ojos mojados de totorales
frentes quemadas de relámpagos
piernas mordidas de peñascos

APRISA
APRISA
APRISA

En las espaldas las legumbres para la kermesse nutricia

E L S O L
se ha desmenuzado como un desbande de canarios

ALEJANDRO PERALTA

(De "Ande")



JOSE SABOGAL

José Sabogal señala ya con su obra un capítulo de la historia del arte peruano. Es uno de nuestros valores-signos. Sólida, honrada, vital, su obra no reclama los elogios que se prodigan, entre nosotros, tan barata y fácilmente. La empequeñecería, en vez de avalorarla, una consagración criolla. Sabogal no es aún bastante conocido; pero esto no le preocupa a él, y tiene razón. Lo que importa es que a su tiempo sea "reconocido". Y este "reconocimiento" se lo asegura ya el trabajo realizado.

Sabogal es, ante todo, el primer "pintor peruano". Antes de él, habíamos tenido algunos pintores, pero no habíamos tenido, en verdad, ningún "pintor peruano". Sabogal reivindicará probablemente este título para uno de los indios que, anónima pero a veces genialmente, decoran mates en la sierra. Mas si bien esta aserción tendrá un poco de verdad, tendrá también un poco de ironía. (Ese poco de ironía que a Sabogal le gusta poner en su lenguaje). El indígena sufre un evidente
8 ostracismo de la popularidad.



"LOS PONGOS"

9 PIEDRAS MILENARIAS (TIAHUANACO), dibujo de G. Buitrago.



RUINAS INCAICAS, dibujo de G. Buitrago.



MATE

EL AMAUTA ATUSPARIA, por Ernesto Reyna.

LA SUBLEVACION INDIGENA DE 1885

El Impuesto Personal.

AL pié de los nevados, en la estancia de Marián, en los últimos días del mes de febrero de 1885, se oía en casa del indio Atusparia, la siguiente conversación.

—"...general Cáceres nos lleva a peliar con general Chile: amarrados nos encierra en cuartel: a látigos enseñarnos manejar fusiles: Con barriga vacía hacernos peliar. Chilenos matarnos como conejos.

—"...general Chile robar todas las ovejas del patrón, y el patrón decirnos después: "Tú tienes la culpa... ¿por qué no escondistes bien mi ganado?... pagarás a medias"... y pobrecito indio juderse.

—"...general Piérola decir "soy defensor raza indígena" y matar indios como cancha.

—...general Iglesias ordenar este prefecto Noriega: "Friega indios, cobra dos soles semestrales, contribución personal.

—...Prefecto hacernos trabajar, como asnos, sin darnos comida siquiera, haciendo Cementerio, cuartel, empedrado calles, y levantando torres iglesia mayor...

—¡Maldecida torre! Ha de rajarse y caer sobre los curas ladrones. ...Todos son trabajos "de la República" para el pobre indio, limpiar caminos, trabajar en las chacras del cura, y construir las casas del Alcalde o del Subprefecto.

Y como a cada rato, cambian autoridades, estamos construyendo gratis, todas las casas de la ciudad.

Los sábados hay que llevarles "el presente" a las autoridades, una carga de leña, o una docena de huevos, un par de cuyes, o una ovejita... y hasta los mismos hijos... y el que no lleva el presente se friega, porque en la primera que cae, lo juden...

Pobre indio, cuando toma una copita de chacta... ¡Borrachera! Al cuartel. A barrer la calle. A pagar la multa... Cuando se emborra-

LAS BODAS DE LA MARTINA

En una esquina de la noche
e s t á   d a n z a n d o
la bandera de fuego del festejo

Quiebran las sombras
c o m o   l á t i g o s
20 ojotas borrachas

EL CHARANGO SALE A GRITAR A LA PUERTA

s e   h a   c a s a d o   l a   M a r t i n a

Las estrellas como avispas sobre las fogatas
El kolli
de la quebrada
se ahoga dentro la noche

La Martina sabía removerle las venas con los ojos

El ayllu se ha olvidado de la HELADA

Toda la noche la música sobre los cerros
como sankayos
como clavelinas

P U M   P U M   P U M   P U M

Ahora es el bombo que levanta terrales de alegría

EL CUARTO ESTA ALUMBRADO DE GRITOS

La Martina le ha cosido la boca al Inocencio

Tienen las venas hinchadas de pitos y tamboriles

En la parroquia han temblado como las totoras

Se les fugaron los ojos
con el incienso
por la claraboya

En el camino querían prenderse de los gorriones

De madrugada la Martina encontraba al Inocencio entre los riscos

d e s
e n r e d a n d o   la
m a ñ a n a

y se iban cuesta arriba

D E J A B A N   A R D I E N D O   E L   C E R R O

P U M   P U M   P U M   P U M

Los novios están bailando un huaiño de llamaradas

Las indias quiebran hojas de alcohol entre las manos

LA MARTINA LA MARTINA LA MARTINA
LA M A R T I N A   LA M A R T I N A   LA M A R T I N A
La Martina   La Martina   La Martina
l a   m a r t i n a

EL ALBA ESTA CANTANDO EN LAS VERTIENTES

Puno.

A L E J A N D R O   P E R A L T A

Capítulo III

Mariátegui y el indigenismo como constructo de nacionalidad

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento […]"

Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*

1. Hacia la problemática de nación

Como hemos señalado, Mariátegui no fue solo el director de *Amauta*, quedando indiferente y ajeno al debate. No era así como concebía su presencia en la revista. Al contrario, propiciaba la confrontación con las otras posiciones, actuando como un interventor polémico, enfrentando a las demás voces que iban hacia la revista en búsqueda de un espacio y un posicionamiento de sus lineamientos políticos, filosóficos y culturales. En *Amauta* se encuentran sus artículos que tratarán la problemática indígena: *La Evolución de la Economía Peruana* (*Amauta*, n°2, pp. 29-32), *Regionalismo y Centralismo* (*Amauta*, n°4, pp. 25-30), *El Problema de la Tierra en el Perú* (*Amauta*, n°10, pp. 9-15; n°11, pp. 5-15) y *Esquema del Problema Indígena* (n°25 pp. 69-80). Algunos de estos textos darán vida a su libro *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Sin embargo, estas propuestas y análisis estarán condicionadas a un estudio que lo llevó, a partir de 1924, a plantear el problema indígena como el "problema primario del Perú". Tema que necesariamente se entroncará con conceptos como nación, modernidad y marxismo.

Si bien Mariátegui se destaca por haber sido un ferviente indigenista, la formación de su concepción se llevó a cabo bajo diferentes elementos con los cuales pudo dar hilo a la estructura de un pensamiento particular del indígena, no solo peruano, sino latinoamericano. Como ya lo hemos señalado, a lo largo de la historia peruana, como en la de otros países de la región, las rebeliones producidas por comunidades indígenas tuvieron una presencia constate a lo largo de la Conquista, la Colonia y la República. Estas

rebeliones estaban enmarcadas bajo la rearticulación de demandas propias de pueblos que se consideraban excluidos de todo privilegio. La porfiada presencia de las comunidades indígenas brotaba constantemente, haciendo imposible su negación como sujeto histórico. Son estos hechos los que llevarán a Mariátegui a tomar conciencia de una disputa que debía forjarse frente al ideario tradicionalista, el cual categorizaba a la "historia nacional", desde la Conquista hacia adelante, dejando todo lo anterior bajo el coto de lo "pre-nacional".

Además, debemos recordar que estamos frente a un periodo de crisis en múltiples dimensiones: a nivel mundial, el espíritu burgués en torno al "progreso indefinido", y los ideales propios del liberalismo, han sido colapsado por la Primera Guerra Mundial; en el aspecto nacional, el Oncenio de Leguía se encuentra en medio de una crisis en torno a la identidad nacional y a los valores tradicionales forjados por una herencia colonial primero, y civilista después. En este contexto de crisis, Mariátegui verá las potencialidades para configurar un espacio de lucha cultural y política.

Mariátegui organizará sus fuerzas intelectuales desde diversas revistas. Si bien *Amauta* fue su espacio natural a partir de 1926, sus intervenciones en otras revistas limeñas cumplieron un rol fundamental en su desarrollo discursivo. Los trabajos acerca de problemáticas internacionales los publicará en la revista *Variedades*, mientras que la "problemática nacional" estará destinada a las páginas de la revista *Mundial*, y su sección *Peruanicemos al Perú*. De estos artículos nacerá el esquema metodológico y teórico que conformarán los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Como primer elemento, podemos señalar que la idea de nación juega en Mariátegui un elemento fundamental de su espacio teórico. Como veremos más

adelante, sus esfuerzos por pensar la "nación" lo llevarán, no sólo a una crítica de la nación peruana, sino también, al intento por pensar nuevas formas relacionales de esta categoría.

En uno de los primeros artículos de *Peruanicemos al Perú*, titulado *Pasadismo y Futurismo*, publicado el 31 de octubre de 1924, Mariátegui establecerá la tesis de que la historia y la sociedad peruana se encontraban enquistadas en una visión "pasadista" enmarcada en el virreinato, puesto que la literatura y los trabajos historiográficos se habían encargado de dar valor a los sentimientos aristocráticos y nobiliarios de este periodo. Esta era una crítica directa a la cultura civilista, ya que en ella se encontraba una visión enfocada en un pasado que enaltecía el espíritu colonial. En este sentido, Mariátegui se cuestiona los cánones desde los cuales la historiografía oficial establecía los orígenes de lo "nacional":

> El pasadismo que tanto ha oprimido y deprimido el corazón de los peruanos es, por otra parte, un pasadismo de mala ley. El período de nuestra historia que más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, demasiado nacional, demasiado indígena para emocionar a los lánguidos criollos de la República. Estos criollos no se sienten, no se han podido sentir, herederos y descendientes de lo incásico. El respeto a lo incásico no es aquí espontáneo sino en algunos artistas y arqueólogos. En los demás es, más bien, un reflejo del interés y de la curiosidad que lo incásico despierta en la cultura europea. El virreinato, en cambio, está más próximo a nosotros. El amor al virreinato le parece a nuestra gente un sentimiento distinguido, aristocrático, elegante. (Mariátegui, 1972b: 21).

La historia peruana es para Mariátegui una historia criolla, que pone como punto de partida a la Colonia, desconociendo el elemento incaico como constitutivo de lo nacional. "Lo característico del Perú —dirá Zavaleta Mercado— eran los indios, la presencia abrumadora de indios, el hecho de ser un país indio que no quería ser indio." (Zavaleta, 2018: 103). Es a esto lo que el Amauta se refería al pasado "demasiado nacional" que posee el periodo incaico. Mariátegui ve en la historiografía pasadista el elemento de la nostalgia, que hace de ella una historiografía que se niega a pensar un presente y un futuro de la sociedad. Es por esto que el autor apela a la lógica moderna, en cuyos cauces, la humanidad ha logrado dimensionar el porvenir: "El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será." (Mariátegui, 1972b: 23). Con esto, se hace defensa de los avances científicos e historiográficos que las nuevas corrientes de vanguardia han ido configurando, haciéndose cargo de un pasado que debe explicar el presente para constituir un futuro. Por medio de esto, como señala Osvaldo Fernández, "[Mariátegui] le quitaba a la ideología dominante el patrimonio del pasado." (Fernández, 2010: 53). Está disputando un espacio donde comienza a ver sus limitaciones, pero también sus potencialidades.

El 28 de noviembre de 1924, Mariátegui publicará el texto *Lo nacional y lo exótico*. Al igual que en el anterior, existe una crítica marcada a la visión tradicionalista y conservadora proveniente de la cultura criolla. El alegato está dirigido a quienes, denunciando el peligro por la aceptación de ideología foráneas, conferían un espacio de tensión entre lo que constituía lo nacional —y por ende criollo— con un exterior ajeno y distante. Mariátegui promulga una crítica a

dichas visiones, pues en ellas, “los adversarios de la ideología exótica solo rechazaban las importaciones contrarias al interés conservador. [...] Se trata, pues, de una simple actitud reaccionaria, disfrazada de nacionalismo.” (Mariátegui, 1972b: 25). Mariátegui intenta romper esta lógica dual entre lo nacional y lo extranjero, la cual ha permeado una discusión que parece vacía. Reconoce, pues, en la creación de la nación una dialéctica permanente entre lo externo e interno:

> La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana? (Mariátegui, 1972b: 25-26).

Mariátegui desecha la idea de nación peruana bajo la visión criolla, puesto que ella se articulaba en una historia cerrada y autónoma. En cambio, entiende que las historias nacionales, como historias locales, se mueven en conjunto a los acontecimientos externos. No de una manera determinista, sino dialéctica. A su vez, se hace implícita la idea de nación como un concepto en constante proceso de formación. La idea de peruanidad estática era reemplazada por una imagen viva y móvil. Una nación que se ha ido construyendo

por todo un cúmulo de experiencias históricas y procesos económicos y sociales —externos e internos— que han modelado una forma de "ser peruano". En esta formación, la nación peruana había creado un relato donde las comunidades indígenas eran excluidas:

> El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. (Mariátegui, 1972b: 26).

En este texto Mariátegui establece la dimensión indígena desde un espacio inerte, y por lo tanto, muerto, en cuyos vestigios están presentes la construcción de una nación occidentalizada por el español. Por esos días, Mariátegui aún no establecía el problema del indio como el problema central del Perú actual. Sin embargo, "por ahora —dirá Osvaldo Fernández— sólo se propone desmitificar la pretendida unidad nacional a que se aferraba la cultura oligárquica, preparando el terreno para su propia posición, que incorpora al socialismo, como soporte de una nueva peruanidad." (Fernández, 2010: 55). Solamente agregaremos que esta división errada entre lo exótico y lo nacional no sólo será propia de la cultura criolla. Como veremos más adelante, Mariátegui pondrá el acento en algunos indigenismos que rechazan el espacio de lo "exterior", de lo "europeo", en contraposición a las culturas autóctonas.

El 9 de diciembre de 1924 Mariátegui publicará un artículo cuyo título será *El problema primario del Perú*. Tras la conmemoración a la figura de Clorinda Matto de Turner y la celebración del Cuarto Congreso de la Raza Indígena, Mariátegui se propuso exponer lo que para él constituía el problema primario del Perú. Señalando que la realidad del pensamiento criollo era la anulación y rechazo a los problemas verdaderos que atañen al mayor número de la población nacional, argumenta: "Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría." (Mariátegui, 1972b: 30). Frente a esta problemática, Mariátegui interpela a quienes debieron darle solución a la cuestión indígena: la República peruana. La Colonia —siendo una sociedad extranjera y Medioevo— no tenía como prioridad el respeto y libertad de las comunidades indígenas; la República en cambio, en su condición de estructura peruana y liberal, tenía como obligación velar por ellas. Esta construcción de nación, es para Mariátegui la creación de una nación trunca. Gran parte de la sociedad peruana —es decir indígena— no encontraba cabida dentro del proceso nacional. En este sentido, ya no era posible pensar en la realización de un proceso verdaderamente integrador por parte de la República liberal:

> Pero, aplazando, la solución del problema indígena, la República ha aplazado la realización de sus sueños de progreso. Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula, prácticamente, como elemento de progreso. Los que

> empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. [...] Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible. Esta verdad debería ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demoliberal y nacionalista. (Mariátegui, 1972b: 32).

La peruanidad se ha construido y fortalecido excluyendo a las comunidades de la sierra. Por lo tanto, Mariátegui se pregunta hasta qué punto se puede seguir creyendo en una nación que ha forjado una historia donde la mayoría de la población, dentro de esa misma nación, se siente excluida. Es por esto que señalará que "la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios." (Mariátegui, 1972b: 33). Para que sea efectiva una peruanidad plena, la nación debe constituirse insoslayablemente con las comunidades indígenas. En este sentido, Mariátegui ve en los congresos indígenas aquel fermento de unidad que podría hacer posible una voluntad colectiva, pues "los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico" (Mariátegui, 1972b: 33). De igual manera, el contacto en estos congresos condiciona el encuentro de las comunidades con las vanguardias literarias y políticas, generando aquella unidad de sentimiento y acción indígena/indigenista: "El indio, en el congreso, se ha comunicado además, con los hombres de vanguardia de la capital. [...] En indio reconoce en ellos, su propia emoción" (Mariátegui, 1972b: 33-34). Si bien, estas instancias son aún embrionarias, Mariátegui reconoce en ellas un espacio de disputa a la idea de nación, pues se está creando un sentido de unidad ajeno y

distante al Perú criollo y civilista. Por ahora, podemos señalar que el problema de nación en Mariátegui se vincula a esta idea de reconocer una nación actual fragmentaria y estática. Bajo este aspecto, ningún proyecto integrador podrá ser factible. Sin embargo, la tarea necesaria, es la de construir una realidad nacional que contenga a los múltiples sectores del tejido social. Mariátegui piensa en el "problema primario", considerando espacios sociales mucho más amplios. Como bien lo señala Oscar Terán:

> Puesto que no se trataba de responder a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de comunidades con una larga tradición cultural que supervivían en el seno de estados multinacionales, ni tampoco de brindar alternativas de liberación nacional respecto de una opresión colonial mayoritariamente cancelada en el siglo XIX; sino de responder a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas más por la escasa densidad sociocultural de la realidad latinoamericana que por el excedente de tradiciones nacionales coexistentes en un mismo Estado. (Terán, 2018: 122).

Sin embargo, el indigenismo propuesto por Mariátegui se aleja considerablemente de los planteamientos más influyentes de esta corriente. Por un lado, critica todas aquellas versiones del indigenismo que poseen una postura filantrópica y humanitaria hacia la defensa indígena. Si bien valora el trabajo realizado en su tiempo por la *Asociación Pro-Indígena*, entiende que su labor quedó simplemente en exponer a una sociedad insensible ante la explotación indígena:

> El problema del indio, que es el problema del Perú, no puede encontrar su solución en una fórmula, abstractamente humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de caciques y de rábulas son una befa. Las ligas del tipo de la extinguida Asociación Pro-Indígena son una voz que clama en el desierto. La Asociación Pro-Indígena no llegó siquiera a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo, gradualmente, a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal, de Pedro S. Zulen. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena fue un experimento negativo. Sirvió para contrarrestar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época. (Mariátegui, 1972b: 32-33).

De igual manera, Mariátegui no encuentra la solución definitiva al problema de las comunidades indígenas en aquellos que defienden la imagen de “raza pura” y “civilización superior” en el indio. Ve en ellos un repudio a la civilización occidental, a la modernidad y a la modernización. Haciendo una crítica a esta visión, Mariátegui señaló lo siguiente en el prólogo a un texto de Valcárcel, publicado en *Mundial* en 1925:

> [...] Valcárcel quiere que repudiemos la corrompida, la decadente civilización occidental. [...] Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho

> histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla. (Mariátegui, 1972b: 65-66).

Para Mariátegui, como ya hemos mencionado, negar el valor a la cultura occidental, es también negar sus adelantos técnicos. Despojarnos de ellos significaría un retroceso gigante. Con todo lo malo que pudo establecer la modernidad por medio de la conquista de América, no se puede desconocer su lugar como hecho histórico, como realidad objetiva. Para nuestro autor, la cultura occidental posee claroscuros: el capitalismo, explotación y violencia que ha desarrollado por un lado; la técnica e ideas emancipadoras modernas por el otro. Que el capitalismo y la modernidad entraran a la historia en un periodo determinado, no quiere decir que conceptualmente sean lo mismo.

Esta respuesta frente a dos visiones marcadas del movimiento indigenista, pone a Mariátegui en otro nivel de discusión. Mientras los indigenismo proteccionistas y humanitarios intentaban que el indígena fuera reconocido como ciudadano pleno, desconocen los factores económicos y sociales que profundizan esta desigualdad; por otro lado, aquellos que ven en el indígena la fuerza racial y cultural absoluta para una revolución, negando a la cultura occidental, dejaban de lado a los otros sujetos sociales del Perú. Estas dos visiones terminan volviendo a los causes de una nación constantemente fragmentada. Dos caras de una misma moneda.

Esto lleva a preguntarnos acerca de la visión particular que Mariátegui tenía sobre la ciencia y técnica occidental, junto con la idea misma de modernidad. Es indudable que nuestro autor reconoce en la técnica occidental una instancia creadora de la humanidad. En el prefacio de los *7 ensayos…* señala que "no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales" (Mariátegui, 2010: 7). A simple vista, esto puede llevar a pensar que Mariátegui depositaba su ideario bajo la idea tradicional de progreso indefinido que la ciencia y el pensamiento positivista habían marcado. Sin embargo, en su libro póstumo, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, el cual reúne artículos publicados en *Mundial* y *Variedades* entre los años 1925 y 1929, se aprecia a un Mariátegui que posiciona a las ideas de ciencia, progreso y modernidad, dentro de un espacio conceptual que juega dialécticamente con otros elementos, como lo es el de mito. Lo que nuestro autor critica no es la razón, sino más bien, la idea racionalista que surgió de ella: "El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón" (Mariátegui, 1972c: 23). El racionalismo ha querido forjar una idea mítica: la idea del progreso indefinido. Para Mariátegui, la Gran Guerra demostraba que aquel mito había colapsado. El desarrollo de la técnica y la ciencia no significaba necesariamente un desarrollo de la vida, de la filosofía de la humanidad. El Amauta declaraba la existencia de una instancia material y metafísica de la vida, las cuales no eran necesario observar como contrapuestas y distantes. Así como el ser humano no puede vivir sin la razón, tampoco puede hacerlo sin el mito. "El mito mueve al hombre en la historia" dirá Mariátegui. Pero la ciencia y la técnica son irreductibles como realidad histórica.

En su texto *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (2019) el filósofo Santiago Castro-Gómez dedica

una parte a la idea de modernidad en Mariátegui. El pensador colombiano destaca las diferencias existentes entre las promesas emancipadoras de la modernidad presentes en la revolución francesa con la apropiación que el capitalismo hizo de ellas, y que Mariátegui logró develar y proponer en su proyecto político[1]. La crítica que muchas veces recibió el Amauta por su “eurocentrismo”, puede entenderse a raíz de la utilidad que el peruano percibía en los elementos propios de la modernidad. Castro-Gómez también nos recuerda a autores como Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, quienes han puesto el acento en esta diferenciación sustancial entre el proyecto ético-político que se desarrolló en torno a la modernidad y las condiciones de desigualdad y hostilidad establecidas por el capitalismo. Por medio de esta diferencia sustancial, Mariátegui desarrolla un marxismo que ve en las promesas emancipadoras de la modernidad un anclaje sustancial para reconfigurar el proyecto nacional peruano. En este sentido, Mariátegui integra en su propuesta teórica, los rasgos emancipadores de la modernidad, que son puestos en juego dentro de un nuevo proyecto de nación que integra a las comunidades indígenas. Cree posible sostener dialécticamente estos dos momentos de la realidad. Esta nueva idea de nación, por ende, no

1 Interesante es considerar la crítica que Castro-Gómez realiza a algunos pensadores y pensadoras de estudios decoloniales, quienes han desechado completamente la modernidad y su fuerza emancipadora: “Mariátegui rechazaría de inmediato la tesis de algunos pensadores decoloniales según la cual, la modernidad en su conjunto es una maquinaria colonialista y totalizante, responsable del epistemicidio, el genocidio y la destrucción del planeta, de modo que la única esperanza de “liberación” es recurrir a las epistemes no occidentales que fueron negadas por la modernidad, pero que aún sobreviven. […] No es la “civilización moderna” la que ha entrado en crisis con la Primera Guerra Mundial, sino tan solo un elemento *específico* de ella: el capitalismo. (Castro-Gómez, 2019: 97).

sería exclusivamente una nación liberal, pues le quita el espacio del individuo, para colocar a la comunidad en el centro. Como bien nos recuerda René Zavaleta, “la construcción de la nación es una tarea burguesa y no una tarea proletaria” (Zavaleta, 2018: 105), sin embargo, Mariátegui se apropia de esta tarea desde una perspectiva totalizadora, de nación integral y plena.

2. Diálogo entre marxismo e indigenismo

Esta nueva forma de entender la relación entre comunidades indígenas y modernidad, como una dialéctica que desarrolla la formación de la nación peruana, muestra por una parte, el alejamiento que Mariátegui tenía con el marxismo mecanicista, que consideraba el avance del capitalismo industrial como una etapa necesaria para el salto al comunismo. Menos aún pensaba en el marxismo como una filosofía de la historia.

Este tipo de marxismo en Mariátegui lo acerca a aquellos textos de Marx que enfocaron su preocupación en la idea de comunidad y su condición paralela dentro del proceso capitalista. La gran mayoría de estos textos fueron publicados posteriormente a la muerte del pensador peruano[2]. Si bien el Amauta no conoció dichos textos, estos pudieron llegar a él de manera anexa. Gran parte de los escritos acerca de Mariátegui colocan el acento en una desconocida llegada del pensador peruano a estos escritos tardíos de Marx, generando un encuentro "coincidente" en sus

2 Entre los textos fundamentales de Marx acerca de la idea de comunidad, podemos señalar el tomo I de los *Grundrisse* 1857-1858, específicamente los últimos capítulos destinados a la acumulación originaria y formas que preceden a la producción capitalista. Los *Grundrisse* fueron editados por primera vez entre 1939 y 1941, y al español en 1971; Las cartas de 1877 al director del *Otiechéstvennie Zapiski* sobre la comuna rusa (1877) y a Vera Zsulich (1881), que circularon discretamente en revistas especializadas hasta mitad del siglo XX y; por último; los comentarios que Marx realizó al texto del historiador ruso Kovalevsky (1879). Texto publicado en Rusia en la década de 1970 y editado al español hace un par de años por el intelectual Álvaro García Linera.

postulados.[3] Sin embargo, en el número 9 de *Amauta* se presenta el texto *Defensa de Lenin*, de Georges Sorel. Dicho texto —probablemente traducido por Mariátegui— tiene una nota a pie de página hecha por el pensador francés con la siguiente aclaración:

> En 1888 el *Monitor Jurídico* ruso ha publicado una nota encontrada en los papeles de Marx, según la cual el autor del "Capital" estaba bien lejos de creer que todas las economías debiesen seguir las mismas líneas de desarrollo. No pensaba él que la Rusia estuviera obligada, para arribar al socialismo, comenzar por destruir su antigua agricultura, como en Italia, a fin de transformar sus campesinos en proletarios; le parecía posible que ella pudiera "sin sufrir las torturas del régimen capitalista apropiarse de todos sus frutos desenvolviendo sus propias condiciones históricas". […] En un prefacio escrito en 1882 para una traducción rusa del *Manifiesto comunista*, Marx expresaba la opinión hipotética siguiente: "Si ocurre que

3 Al cabo de esta investigación, se ha comprobado que todos los estudios entorno a Mariátegui han mostrado que el pensador peruano no tuvo contacto alguno con los textos que Marx creó en el último periodo de su vida, sobre todo los relacionados con el tema de las comunidades rusas, los *Mir*. Adolfo Sánchez Vázquez (1992), por ejemplo, señaló: "Al rechazar que el marxismo se reduzca a una filosofía de la historia, o a una teoría filosófico-universal del devenir histórico, Mariátegui coincide —sin conocerlos— con los textos de Marx (correspondencia con los populistas rusos) en los que muestra su desacuerdo con que se convierta su teoría de un modo histórico concreto de producción —el capitalismo— de la Europa Occidental "en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos todos los pueblos."" (64); o como señala Enrique Dussel (1994): "Mariátegui estudia de todas maneras el caso del ayllu —así como Marx había estudiado detenidamente la obshiba (comuna rural), cuestión que Mariátegui no podía conocer por el estado de los estudios marxista de su época." (250).

la Revolución Rusa dé señal de una revolución obrera en Occidente, de modo que las dos revoluciones se complementen, el comunismo agrario de Rusia, el *mir* actual, podrá convertirse en el punto de partida de una evolución comunista". (Sorel, 1927: 27-28).

Esto demuestra, a diferencia de lo que sostiene la mayoría, que Mariátegui tuvo un leve acercamiento al debate que Marx sostuvo con los populistas rusos. Por un lado, la nota encontrada y publicada en el *Monitor Jurídico*, evidencia la importancia y utilidad que el pensador de Tréveris vio en las comunidades agrícolas rusas como posibles soportes para un proyecto comunitario nacional, sin la necesidad de un paso obligatorio por el modo de producción capitalista industrial. A su vez, este texto se entronca con las cartas a Vera Zasulich, en donde Marx recalca la inexistencia de un fatalismo en el movimiento histórico de los "estadios productivos". Por otro lado, en el extracto del prefacio a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto Comunista*, la respuesta a la cual se alude, proviene de la pregunta de si las comunidades rurales rusas pueden pasar directamente de la forma superior de la propiedad colectiva a la forma comunista. En torno a estos elementos cabe la pregunta: ¿Es posible que Mariátegui basara parte de su visión en torno a las comunidades indígenas a partir de estos extractos marxianos? Por el momento, podemos afirmar que existe una afinidad entre estos textos con el ideario mariateguiano. La presencia de agrupaciones sociales con base comunitaria, presentes en los *ayllus*, son para Mariátegui, la base material para el establecimiento de un nuevo proyecto nacional. La pregunta que viene acompañada de esta afirmación, será cómo posicionar a las comunidades indígenas dentro de un nuevo relato de "nación". Esto significaba poner en tensión el pasado, reconfigurarlo en razón a un presente y un futuro.

En su sección *Peruanicemos al Perú*, entre julio y agosto de 1925, Mariátegui escribirá tres ensayos[4] seguidos enfocados en la creación de un plan de estudios de la realidad nacional. Para ser efectiva esta forma de comprender la realidad, el Amauta entiende que los estudios sociales y económicos en el Perú deben ser gestados desde un enfoque generacional. Esto quiere decir, un trabajo en conjunto que sea capaz de abordar una historia fragmentada, para configurarla en una historia integral: "El estudio de los problemas peruanos exige colaboración y exige, por ende, disciplina. De otra suerte, tendremos interesantes y variados retazos de la realidad nacional; pero no tendremos un cuadro de la realidad entera" (Mariátegui, 1972: 55). ¿No es acaso, la forma de trabajo y construcción que Mariátegui orientará un año después en la revista *Amauta*? Apelando a este estudio cooperativo y generacional de la realidad peruana, nuestro autor propone un plan de estudio dividido en secciones, teniendo como pilar tres ejes: la economía peruana, la sociología peruana y la educación. Con respecto a la economía peruana, señala:

> Entre los problemas de la Economía Peruana, hacia cuyo estudio se encuentra más obligada la nueva generación, se destaca el problema agrario, la propiedad de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica. En el Perú, en particular, esta cuestión domina todas las otras cuestiones de la economía nacional. El problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra. Sin embargo, la documentación, la bibliografía de este tema no pueden hasta hoy ser más exiguas. (Mariátegui, 1972b: 56).

4 Estos ensayos son: *Hacia el estudio de los problemas peruanos* (10 de julio de 1925), *Un programa de estudios sociales y económicos* (17 de julio de 1925), *El hecho económico en la historia peruana* (14 de agosto de 1925).

El espacio de la economía peruana será para Mariátegui uno de los ejes más importantes de esta propuesta de estudio. La relevancia del problema agrario —el "problema del indio" y el "problema de la tierra" como será estudiado en los *7 ensayos*…— se configuran como raíz de la historia económica nacional. Criticando una inexistente tradición en los estudios sobre economía en el Perú, Mariátegui señala que los estudios históricos tradicionales se han quedado en una historia romántica y novelesca. Incluso en el caso del positivismo, el Perú "adoptó del positivismo lo más endeble y gaseoso —la ideología—; no lo más sólido —el método—" (Mariátegui, 1972b: 58). En este sentido, Mariátegui observa que se tomó lo superficial y retórico del positivismo, más no su componente instrumental. En cambio, la nueva generación parte adoptando el materialismo histórico como base de estudio. Esto quiere decir que se parte desde la economía como base de análisis:

> Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si por alguna lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la Economía. (Mariátegui, 1972b: 59).

Sin caer en un fetiche economicista, Mariátegui acude al auxilio de la economía como método inicial de acercamiento a la realidad. La nación, como proyecto político, debe recurrir al estudio de la economía para encontrar sus raíces, el movimiento

de su propia construcción. "En este sentido —dirá Osvaldo Fernández— la nación es un concepto posible, cuya arquitectura sólo puede ser rastreada mediante el método económico, no tanto para saber lo que fue, sino más bien para proyectar lo que se puede ser." (Fernández, 2010: 67).

Para Mariátegui, el estudio económico que debe enfocar a la nueva generación, hará posible poner en relieve el "problema primario del Perú". La nueva generación "se da cuenta de que el problema fundamental del Perú, que es el del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio." (Mariátegui, 1972b: 61).

El nuevo estudio historiográfico del problema peruano tiene, por ende, lugar en una base económica, de la cual es posible comprender las conductas sociales y culturales de una sociedad. En el análisis que Mariátegui realiza del texto *De la vida Inkaika* de Valcárcel, bajo el título de *El rostro y alma del Tawantinsuyu*, nuestro autor apela al hecho de reconocer en los nuevos estudios históricos un acercamiento de las condiciones del "espíritu" inca, que no son más que las condiciones sociales y culturales que envuelven la sociedad incaica:

> Sobre el pueblo incaico, por ejemplo, los cronistas y sus comentadores han escrito muchas cosas fragmentarias. Pero no nos han dado una verdadera teoría, una completa concepción de la civilización incaica. Y en realidad, ya no nos preocupa demasiado el problema de saber cuántos fueron los incas ni cuál fue la esposa predilecta de

> Huayna Capac, cuyo romance erótico no nos interesa sino muy relativamente. Nos preocupa, más bien, el problema de abarcar íntegramente, aunque sea a costa de secundarios matices, el panorama de la vida quechua. Por esto, los ensayos de interpretación que Valcárcel define y presenta como "algunas captaciones del espíritu que la animó", poseen un fuerte y noble interés. (Mariátegui, 1972b: 63).

Esta forma de entender la realidad, que para Mariátegui es el materialismo histórico, utiliza los hechos desde un carácter interpretativo. "La historia, en gran proporción, es puro subjetivismo." (Mariátegui, 1972b: 63). La interpretación cobra acá el valor de construirse en un espacio apologético. Por lo tanto, la historia como disciplina tendrá, no sólo una dimensión metodológica, sino también política.

Este marxismo que adopta Mariátegui, se entronca en un método de análisis que se abre en múltiples planos, donde el factor económico es uno de ellos, más no el único. El marxismo se había transformado en un método de análisis mecánico y evolucionista de la realidad. La II Internacional había puesto este tipo de interpretación al armazón marxista. En el *Mensaje al Congreso Obrero* de Lima, publicado en el número 5 de *Amauta*, Mariátegui (1972a) señaló que:

> El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de

> principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui, 1972a: 111-112).

El marxismo del cual nos habla Mariátegui es uno que no puede ser estático, en cuanto este se fundamenta dialécticamente con la realidad. Al señalar que Marx extrajo su método de las entrañas misma de la historia, se posiciona un juego constante entre la teoría y la realidad, en donde cada una de ellas se transforma, muta y convergen. Implica a su vez, salir de la lógica de sujetos y sociedades abstractas y genéricas, contraponiendo el movimiento propio de sociedades históricamente reales.

En segundo lugar, el ideal que promueve Mariátegui va hacia un enfoque de la liberación del indio, al señalar que "el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no solidarizase, primeramente con las reivindicaciones indígenas." (Mariátegui, 1972a: 217). En efecto, en uno de los artículos de la revista *Amauta*, en donde Mariátegui polemiza con Luis Alberto Sánchez, nuestro autor hace notar la finalidad del enfoque socialista dentro de su afiliación indigenista. El socialismo tendría como eje la liberación y potencialidad de la humanidad, en este caso, la liberación del indio por el indio mismo. Es por esto que para Mariátegui se hace necesario, no solamente mantener una clara perspectiva histórica —económica y social— de la cultura indígena, es también necesario adentrarse en

su cosmovisión, hacerse participe de la misma. En este aspecto cabe la idea de "mito" como aquella fuerza o *pathos* que hacen posibles los cambios reales desde un enfoque ético. Por lo tanto, pasar a constituir un desarrollo histórico por medio de "estadios" económicos predeterminados, constituiría la articulación de teorías totalizadoras que no respondían a las realidades propias de la sociedad peruana. Esta problemática es para Mariátegui uno de los tópicos centrales en sus discusiones con el APRA y la III Internacional. Como señala Flores Galindo:

> La defensa de la comunidad robustece el rechazo de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenían que cometerse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. [...] Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo [...] sino cómo seguir una vía autónoma. (Flores Galindo, 1980: 50).

La presencia de las corrientes indigenistas, el desarrollo de una historia de las sublevaciones indígenas en la sierra, y el mantenimiento de actividades económicas comunitarias en los *ayllus*, eran el terreno histórico en donde el marxismo de Mariátegui se sostiene como proyecto político que podría abandonar el desarrollo de una historia de progreso ascendente al estilo occidental.

Es por esta cuestión que en la problemática indígena, Mariátegui nunca separó el desarrollo de la realidad social con la construcción de un mito. Algo muy cercano a lo que señala Antonio Gramsci, al referirse al mito soreliano en la figura del príncipe

moderno de Maquiavelo, "como una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva." (Gramsci, 2006: 54). Es decir, a partir de las bases de la realidad actual, el mito viene a armar el escenario para una realidad potencial, producto de la construcción de una voluntad colectiva. Para Mariátegui la palabra "mística" es tomada bajo el alero de la lucha, de entrega total por un ideal, abordándolo como "la dimensión espiritual y ética del combate revolucionario: la fe ("mística"), la solidaridad, la indignación moral, el compromiso total ("heroico") que conlleva riesgo y peligro para la vida misma." (Löwy, 2006: 24). Para Gonzalo Jara, "el mito crea una "voluntad de creer" [...] Las verdades dejan de ser absolutas, el mito entrega esa facilidad pragmática de poder mutar su forma según el tiempo en el cual se desenvuelva [...]" (Jara, 2014: 90-91). El mito se transforma en una "imagen movilizadora" que se respalda en las bases mismas de la historia.

Surge por ende, la problemática que consiste en reunir y llevar a cabo un proyecto político, entre el análisis del pasado y el presente, en conjunto a la acción de lucha. Como señalará Jaime Massardo, "este esfuerzo por historizar la lectura de Marx aparece en Mariátegui vinculado a la recuperación de ese particular e irreductible aspecto de la obra marxiana representado por la voluntad humana de transformación de la sociedad." (Massardo, 2001: 98) En este sentido:

> De la misma manera en que Mariátegui subraya que en Marx no existe un sistema, que no existe una "teoría a aplicar", que Marx no parte de ninguna posición filosófica *a priori*, podemos ver que, consecuentemente, en el desarrollo de su propio trabajo, la teoría se *re-crea*, se

> *re-funda* en todo momento a la luz de las circunstancias, de las situaciones concretas, de la *re-lectura permanente* de los "hechos", constituyendo una propia metodología que expresa el componente propio de la tradición historiográfica marxiana. (Massardo, 2012: 199).

Bajo este elemento, Mariátegui intentará hacer posible un Perú deseado, dentro de los márgenes de un Perú real. Cuando nuestro autor señala que "el "materialismo histórico" es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa" (Mariátegui, 1971: 119), está haciendo alusión al posicionamiento de la voluntad humana dentro del proceso de trasformación de la realidad.

La propuesta indigenista sería para Mariátegui, no la reivindicación de un pasado incaico puro, sino prácticas económicas, políticas, sociales y culturales, que se encuentran vivas y vigentes en los diversos *ayllus* diseminados en la sierra, conectadas a su vez, a un proyecto político. Es lo que Miguel Mazzeo señala acerca de "socialismo práctico" en Mariátegui: "¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico? [...] un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también una "mentalidad", un "espíritu", en fin: una praxis." (Mazzeo, 2017: 63). En este socialismo práctico existente en las comunidades indígenas de Nuestra América, el mito viene a totalizar una visión, a unificar un pueblo disperso.

De esta manera, Mariátegui parte desde los sujetos como elementos históricos reales y concretos, cuyo cúmulo de experiencias han dado cabida a una forma determinada de relaciones sociales. Las prácticas sociales presentes en los *ayllus*, la *praxis* misma de los indígenas, generan una base firme desde donde se podría elaborar y programar un proyecto político como el que proponía Mariátegui.

Notaremos, por ende, una dialéctica siempre presente entre mito y realidad, configuración de un espacio dialogado permanente entre los procesos históricos concretos y la interpretación subjetivas de éstos. Como señala Mariátegui en el prólogo al texto de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*: "La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política." (Mariátegui, 2007: 111). La realidad no puede vivir sin el mito, así como el mito no puede vivir sin la realidad. "Se trata —dirá Oscar Terán— por un lado dar cuenta de la peculiaridad de aquella fuerza social, pero al mismo tiempo de programar una política socialista sobre bases reales [...]" (Terán, 2018: 129).

Es por esto que el marxismo de Mariátegui se entiende como un método que se posiciona en la realidad por medio de una "traductibilidad". Al trabajar el concepto de "traductibilidad" o "traducibilidad" en el marxismo de Mariátegui, podemos rescatar el enfoque presente en la obra de Antonio Gramsci, en el contexto de entender dicho concepto como una apropiación de herramientas de análisis presentes en una realidad particular, las cuales pueden ser "traducidas" a otros espacios y tiempos.[5] En este sentido, la traductibilidad

5 Citando a Gramsci, este señalaba: "La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera." Esto hace pensar en el desarrollo de trabajo de análisis enfocado en los instrumentos de investigación. Posteriormente señaló que "para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. Esta traducibilidad no es "perfecta", ciertamente, en todos los detalles,

o traducibilidad es entendida, no como un mero traspaso de categorías, sino más bien la transformación de éstas, en perspectiva al objeto de análisis estudiado, el cual se entronca en una actividad económica globalizada: el capitalismo. La función universal del capitalismo, "permite por primera vez en la historia —dirá Martín Cortés— globalizar las relaciones sociales y, por ende, trazar posibilidades de comparación entre realidades disímiles." (Cortés, 2015: 32). El pensamiento de Marx se presenta en Mariátegui como un método "traducido" en la realidad, haciendo móvil y dinámico este encuentro.

Mariátegui se acerca a aquella dualidad, que es el entender las realidades nacionales en relación con lo internacional, como elementos en conflicto constante, pero que hacen posible, a su vez, los parámetros de la "traductibilidad". Es por esto que en los puntos programáticos del Partido Socialista del Perú, partido que Mariátegui fundó en 1928, se señala que, "El Partido Socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero obedece a una amplia visión de clase y las circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial" (Mariátegui, 1972a: 159). El indígena vendría a ser aquel sujeto histórico que, si bien no tendría cabida en los heterogéneos marxismos europeos de la época, era necesario crearlo al alero del estudio de la realidad nacional peruana y latinoamericana, en conjunto a las prácticas singulares que en ella funcionaba el capitalismo. Esto modifica rotundamente el espacio de creación de conocimiento, puesto que para hacer efectivo su marxismo, Mariátegui necesita la elaboración de una epistemología propia, enfocada en un "locus de enunciación" de su discurso. Es lo que

---

incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el "fondo" esencial." (Gramsci, 1986: 318-319).

Segundo Montoya califica como “epistemología des-centrada” del marxismo del Amauta, entendiéndola como “apertura”, como “una pluralidad de formas de pensamiento ajenas al paradigma marxista europeo” (Montoya, 2018: 142). El marxismo mariateguiano se nutre de diversas fuentes para entender y actuar sobre la realidad, entre ellas el indigenismo. Es un marxismo que se posiciona en un tiempo y lugar histórico determinado, para poder ir desde allí, con el “*auxilio* insustituible de Marx y no *en* Marx.” (Mazzeo, 2017: 90). En Mariátegui, marxismo e indigenismo terminan siendo transformados mutuamente, puesto que la ineludible realidad peruana exigía la configuración de elementos teóricos que respondieran a un proyecto político que estaba por nacer.

3. Vanguardia y tradición en Mariátegui

Las vanguardias son para Mariátegui los verdaderos motores de acción que deben jugar un papel decisivo en el periodo de crisis cultural y política que se vive en el oncenio de Leguía. Es por esto que, dentro del nuevo proyecto de nación que Mariátegui estaba proponiendo, se posiciona como eje fundamental a las vanguardias artísticas y políticas que ponían el acento en la cuestión indígena. Comúnmente, las vanguardias son vistas como agrupaciones rupturistas modernas, y en lo general, lo son. Sin embargo, muchas de las vanguardias indigenistas presentan la cualidad de recurrir inexorablemente a un "continuo" del pasado, de una tradición. En el texto *Nacionalismo y vanguardismo*, publicado en *Mundial* el 27 de noviembre de 1925, Mariátegui señala los derroteros que debe tomar la vanguardia artística del Perú:

> […] la vanguardia propugna la reconstrucción peruana, sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. […] Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. […] Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida

> ningún de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. (Mariátegui, 1972b: 74).

La labor que debía cumplir la vanguardia dentro del indigenismo, era la de velar por la construcción de un nuevo proyecto de nación que recuperara y colocara la raíz de la cultura indígena en los itinerarios de ésta. El "problema de la nación" es pues, el problema de la unidad e integración de los indígenas de hoy dentro de una comunidad nueva. Con esto, Mariátegui está poniendo en juego la historia misma, haciendo de ella una categoría en disputa. Al señalar que las nuevas vanguardias sienten el pasado como una raíz y no como un programa, se desliga categóricamente de una tradición preestablecida y acrítica. Se hace cargo de un pasado que está completamente abierto a interpretaciones y subjetividades.

De igual manera, Mariátegui encuentra en estas vanguardias que toman el problema indígena, un componente nacionalista. Teniendo claro el sentido reaccionario de este concepto —el fascismo ya estaba gobernando Italia—, el Amauta lo asimila al factor de lucha nacional-popular que este tipo de nacionalismo podía llegar a forjarse en los países coloniales y semi-coloniales. Al poder constituirse bajo una lucha nacional y popular en contra de la explotación, el nacionalismo sería necesariamente socialista:

> El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo, tal vez, en los imperios. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etc., los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o

> económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. […] El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras, en las castas dominantes de los pueblos coloniales. Las reivindicaciones de independencia nacional reciben su impulso y su energía de la masa popular. (Mariátegui, 1972b: 74-75).

Por lo tanto, el nacionalismo está presente en cuanto articulador de demandas populares, capaces de integrar a los sectores desposeídos y excluidos de una nación. Mariátegui entiende el nacionalismo como el espíritu necesario para un frente popular y mancomunado, capaz de disputar la hegemonía a la clase dominante y al Estado imperialista. Es por esto que se puede comprender el acercamiento que nuestro autor tuvo hasta 1928 con el movimiento APRA.

En 1927 Mariátegui redacta en *Mundial* un texto que llevará como título *Heterodoxia de la tradición*. Presentando una novedosa tesis, el Amauta señalará que existe una separación entre la condición tradicionalista de mirar el pasado y la utilización de la tradición como una articulación viva del presente, la cual se puede proyectar hacia el futuro:

> No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionismo —no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservantismo— es; en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un

> conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. […] La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, —esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola—, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones. (Mariátegui, 1972b: 118).

Para Mariátegui, la tradición se presenta como un agente vivo que se modela al amparo de un ideal —al que podríamos agregar el concepto de mito— posicionado como devenir de la sociedad. La misma fragmentariedad y contradicciones de las cuales habla Mariátegui al tomar la tradición, se unifican como una esencia, en este caso, de lo que es ser peruano. La crítica al tradicionalismo es un enfrentamiento directo a la construcción de una nación estancada en una fosilización de sus partes. La propuesta de Mariátegui es ir utilizando de manera subjetiva la tradición como articuladora de un nuevo discurso. Al señalar que la tradición es heterogénea y contradictoria, Mariátegui advierte la configuración de múltiples pasados que pueden ser contradictorios entre sí, en razón a la lucha política que sobre ella se subvierte. La "heterodoxia" pasa a constituir aquel espacio revolucionario en donde la tradición es trasformada:

> La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican: El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz

> de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado. (Mariátegui, 1972b: 119).

Este elemento es fundamental para comprender el desarrollo del ideario mariateguiano, pues recoge de la modernidad todo aquello que le es útil para configurar un pasado, una tradición. Las vanguardias no deben renegar del pasado, sino hacer uso de este. Reescribirlo, refundarlo constantemente, siempre al alero de una continuidad que se justifica en el propio proyecto político. La tradición en Mariátegui no sería, por ende, la contraparte de la modernidad. En su proyecto político, estas se encuentran como instrumentos para la construcción de un futuro. Con esto, Mariátegui le quita el predominio de la tradición a los conservadores, y lo deposita en los revolucionarios.

4. El indígena y los indigenismos dentro de los *7 ensayos*

En 1928 Mariátegui publicará lo que será su obra más conocida, *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. En dicho trabajo se plasmará el horizonte de un proyecto cultural y político que el Amauta proponía en el Perú de comienzos del siglo XX. Con los *7 ensayos…* se irá desbordando el sino de un trabajo que se esmeraba por responder a la situación histórica y social que vivía el Perú en ese entonces, pues la crisis oligárquica que se reflejó en el término de la "República Aristocrática", dio pie para la propuesta de diversos programas nacionales. Mariátegui, en son de polémica, venía a proponer el suyo, que era a su vez el trabajo que venía haciendo en la revista *Amauta* desde hace ya dos años, reuniendo a esta llamada "nueva generación".

Estos ensayos serán un trabajo que cumple con una condición dual de lo real y lo posible. Un proyecto político cuyos cimientos se encuentran arraigados en el acontecer histórico de la sociedad peruana, la cual se mantiene móvil y mutable. Mariátegui recalca en su advertencia que "ninguno de estos ensayos está acabados: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mi escrito, vivido y pensado." (Mariátegui, 2010: 7). La *praxis* se hace presente en estas palabras introductorias, separándose insoslayablemente de todo mecanicismo teorético, de todo evolucionismo que pueda presentarse en algún trabajo que tenga como misión un proyecto a convenir:

> Tales afirmaciones permiten visualizar más claramente lo que Mariátegui se propuso con esta obra. A saber,

> contribuir a generar una nueva visión de la realidad peruana que sirviera a los efectos de inspirar una intervención política transformadora en una perspectiva socialista. Ello, por otro lado, se hallaba íntimamente vinculado a un esfuerzo —también plasmado en estos ensayos—, dirigido a interpelar a una nueva generación, la que debía convertirse en la vanguardia requerida por esa perspectiva. (Corvalán, 2015: 151).

De igual manera que en la revista *Amauta*, los *7 ensayos…* vienen a transformarse en un espacio de debate. Mariátegui lleva allí todas sus ideas y sus fuerzas. Una nueva propuesta que se enfrenta a las condiciones propias del espacio de lucha, en donde la disputa ideológica se está dando de manera vital.

En el ensayo 2 de la obra señalada, titulado *El problema del indio*, Mariátegui comienza señalando que todas las tesis que han intentado tratar el problema del indio fuera de su esfera económica son estériles. Con respecto a esto señala:

> Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. (Mariátegui, 2010: 25).

Mariátegui propone en primera instancia la crítica socialista como moderadora de análisis, la cual encontraría en la economía las

bases de la problemática del indio. De igual manera, como lo señaló años antes, las páginas que envuelven los *7 ensayos…* establecen a la economía como primera instancia de la problemática, la cual se iría reforzando al amparo de los otros elementos de la sociedad. Sería para Mariátegui, la estructura del gamonalismo en la sierra el espesor de la explotación indígena en el Perú, pues, "el "gamonalismo" invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal." (Mariátegui, 2010: 25). De esta manera, tanto los organismos humanitarios (*Pro-indigena*), como los análisis que abordan el problema indígena desde la base de la legislación, encontrarían un infértil suelo, pues la condición económica de la sierra genera las condiciones de miseria en la población indígena.

En el capítulo 3, *El problema de la tierra*, Mariátegui señala que se debe comenzar "por reivindicar, categóricamente, el derecho a la tierra," (Mariátegui, 2010: 37). Lo que está proponiendo es resolver la cuestión en el Perú a partir de la liquidación del gamonalismo y la reapropiación de la tierra por las comunidades indígenas. Es por esto que en este capítulo, Mariátegui realiza un recorrido histórico para señalar cómo la tierra, como material productivo, ha sido coaptada y manejada, en primer lugar por la Conquista, y posteriormente la Colonia y la República. Al señalar que en el Perú subsisten aún sistemas de producción feudales, Mariátegui reconoce en ello la incapacidad de generar una nación moderna plena: "Los raigones de la feudalidad están intactos. Su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista", agregando que, "sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales." (Mariátegui, 2010: 39).

Los *ayllus*, serían la estructura que ha logrado mantener vivo el feudalismo en la sierra. Sin embargo, es también un sistema de producción y relaciones sociales altamente sustentable con la comunidad y su medio. El *ayllu* ha logrado sortear todos los periodos históricos. "Para Mariátegui, —señala Robert Paris— el ayllu atravesó victoriosamente una serie de pruebas históricas. Y esto sucedió gracias a su capacidad de adaptación o simplemente porque representa el "estado natural."" (Paris, 1981: 183). Más que ser un "estado natural", el *ayllu* sería la demostración de un tipo de sociedad que fue capaz de plantearse una economía que asegurara la vida y desarrollo de cada uno de sus habitantes. Su *praxis* atravesó todos los estadios productivos que pesaron sobre él. Con esto, no se quiere decir que Mariátegui quisiera retrotraer los procesos históricos, hasta una sociedad igualmente parecida a la existente durante el Tawantinsuyo, sino más bien, entender que existen ciertas matrices en la sociedad indígena capaces de enarbolar una superación de la sociedad capitalista:

> El dato demográfico es, a este respecto, el más fehaciente y decisivo. Contra todos los reproches que —en el nombre de conceptos liberales, esto es moderno, de libertad y justicia—, se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico —positivo, material—, de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales —o como quiera calificárseles— de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad. El coloniaje, impotente para organizar en el Perú al menos una economía

> feudal, injertó en ésta elementos de economía esclavista. (Mariátegui, 2010: 40, El subrayado es nuestro).

Mariátegui se aleja, por ende, de todo indigenismo paternalista o esencialista, adoptando un análisis crítico de un determinado modo de producción y vida. Así como logra identificar formas económicas paralelas en el Perú (feudalismo, capitalismo), de igual manera piensa en una sociedad comunitaria que viva con el desarrollo de la técnica moderna. Por eso señala que "la levadura de las nuevas reivindicaciones indigenista es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario, sino como hemos aprendido de la civilización occidental", basada por ende, en el desarrollo de esta última, "en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno." (Mariátegui, 1972a: 167). Así, podemos ver en la lectura de Mariátegui una crítica a todo intento romántico, "en el sentido regresivo de la palabra de volver al imperio Inca." (Löwy, 2006: 30) Más bien, en palabras de Michael Löwy, Mariátegui estaría presentando una visión de romanticismo-revolucionario, en donde el pasado se compone como una realidad para mirar el futuro, formulando "una dialéctica utópico-revolucionaria entre el pasado precapitalista y el futuro socialista." (Löwy, 1993: 156).

Mariátegui concluye este capítulo señalando que: a) "el carácter de la propiedad agraria en el Perú se presenta como una de las mayores trabas del propio desarrollo del capitalismo nacional" y; b) "el enfeudamiento de la agricultura de la costa a los intereses de los capitales y los mercados británicos y americanos, se opone no sólo a que se organice y desarrolle de acuerdo con las necesidades específicas de la economía nacional. (Mariátegui, 2010: 68-69).

Será en el séptimo ensayo, titulado *El proceso de la literatura*, en donde Mariátegui trabaja de lleno el tema indigenista como movimiento en formación. Para el Amauta, el indigenismo se presenta como una suerte de apoyo intelectual a un sentir social de la nueva generación. En un primer momento asimila a la nueva literatura indigenista con el "mujikismo" presente en la literatura previa a la Revolución Rusa, la cual, según Mariátegui "llenó una misión histórica" (Mariátegui, 2010: 229) que consistió en plantear la socialización de la tierra como elemento predominante de la demanda campesina rusa, y el término del feudalismo en esa región. La importancia del mujikismo fue la visibilidad de una realidad que le era ajena a los sectores urbanos rusos, espacio que concentraba a la intelectualidad progresista. Este aspecto viene a llenar el espacio de un imaginario o mito que posiciona a un sujeto histórico determinado en el anclaje de una realidad social. A partir de esto, el indigenismo retrataría un nuevo horizonte literario, alejado de lo "exótico" y "pintoresco":

> Lo que subconscientemente busca la genuina corriente indigenista en el indio, no es sólo el tipo o el motivo. Menos aún el tipo o el motivo pintoresco. El "indigenismo" no es aquí un fenómeno esencialmente literario como el "nativismo" en el Uruguay. Sus raíces se alimentan de otro humus histórico. Los "indigenistas" auténticos —que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero "exotismo"— colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación —no de restauración ni resurrección. (Mariátegui, 2010: 232).

Esta mezcla entre lo literario y lo histórico-social, entrelazan una condición completamente distinta a la de aquellas voces que separaban a

la literatura con la política. Para Mariátegui el indigenismo, como corriente literaria, cumple una labor política, la de generar una unidad en razón al concepto de nación. La literatura hispanista no logró concretar dicho proyecto, pues depositó sus trabajos en los residuos feudales de la Colonia, de los cuales no se podía obtener un componente propiamente peruano. Mariátegui piensa en el criollo peruano como un sujeto histórico que jamás logró emanciparse de la herencia colonial, por lo que no hay en él un sentimiento o fuerza que lo llamara a llenar los imaginarios de "nación peruana":

> Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruanos no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo. El fenómeno es más instintivo y biológico que intelectual y teorético. Repito que lo que subconscientemente busca la genuina corriente indigenista en el indio no es sólo el tipo o el motivo y menos aún el tipo o el motivo "pintoresco." (Mariátegui, 2010: 233).

Mariátegui entiende que el indigenismo no vino solamente a posicionarse como un elemento estético entre una pléyade de nuevas corrientes literarias, sino que intentó articular una visión sobre una sociedad que comprometía a las cuatro quintas parte de la población total peruana. Si la sociedad occidental era la encargada de destruir los vestigios de la feudalidad colonial, el indio y su imaginario serían parte de una nueva sociedad que estaría por construirse a partir de las mismas herramientas otorgadas por la modernidad. Es en este punto la propuesta teórica de Mariátegui:

> La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla. […] El Virreinato era; el indio es. Y mientras la liquidación de los residuos de feudalidad colonial se impone como una condición elemental de progreso, la reivindicación del indio, y por ende de su historia, nos viene insertada en el programa de una Revolución. (Mariátegui, 2010: 234).

A partir de estos escritos, la problemática que plantea Mariátegui en los *7 ensayos…* es una alternativa de análisis acerca del devenir histórico de la sociedad indígena peruana, de la cual se debe entender sus propias categorías y sus particulares formas productivas. Mariátegui no procede desde un mero "calco y copia" de los estadios económicos que Marx podría haber analizado para la realidad europea y oriental, sino que concibe su propio modelo de producción al amparo de la realidad histórica específica que interpretaba.

De esta manera vemos en los *7 ensayos…* una *praxis* política que busca, no solo analizar la historia y realidad nacional, sino también confrontarla en un espacio crítico, para poder ir configurando una práctica transformadora. A modo de ejemplo, en *El Proceso de la literatura*, Mariátegui parte analizando cómo ha sido concebida la literatura peruana desde el civilismo. Crítica esta visión, que tiene como referente al historiador José Riva-Agüero. El marco conceptual de esta literatura civilista reivindica la condición de una sociedad de casta virreinal. En razón a aquello, Mariátegui confecciona

una teoría moderna-literaria que le sea útil para entender el proceso literario peruano. Esta consta de tres tiempos: literatura colonial, literatura cosmopolita y literatura nacional. Su composición interna no está determinada por un marco de tiempo lineal, sino por la condición en que un determinado autor o autora estructura su obra, ya sea, con un sentimiento colonial e hispanista, con una asimilación de la literatura extrajera o generando un sentimiento nacional propio. De esta manera, Mariátegui propone una transformación del marco conceptual para entender la literatura peruana, el cual no es objetivo, sino que responde a su "explicita parcialidad revolucionaria o socialista" (Mariátegui, 2010: 162).

Los *7 ensayos…*, por ende, muestran estos tres movimientos (análisis-critica-transformación) como una sola línea que se irá hilando a lo largo de los capítulos. La subjetividad se encuentra presente como motor para la comprensión y acción dentro de los procesos sociales. Es lo que en su tiempo habló Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, al señalar la actividad sensorial práctica como horizonte de acción que concibe en "los hombres socialmente organizados" el derrotero de un cúmulo de fuerzas contradictorias que el mismo quehacer humano va poniendo a prueba. Como lo señala en su tesis número IV, "después de descubrir, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla." (Marx, 2014: 60). El análisis que Mariátegui realiza sobre el tejido social peruano, se puede entender como un momento inicial, donde el propio autor se posiciona como sujeto histórico que recibe el pasado, los expone, crítica y transforma. Cabe entender, entonces, que en estos ensayos la interpretación supone un doble movimiento: por una parte, crítica y niega la realidad que confronta, de la cual en cierta manera se

despoja; por otra parte, la asume cuando se propone transformarla, e intervenir en ella. El sujeto, pues, se hace partícipe del proceso mismo de análisis, entrando en juego la subjetividad en el momento de la interpretación.

Es por esto que los *7 ensayos…*, fuera de lo que puede ser toda crítica a datos objetivos[6], son la propuesta necesaria de un tiempo de rupturas, en donde la "nueva generación", de la cual Mariátegui se hace parte, incide en el escenario político y cultural con una nueva iniciativa. La *praxis* se hace presente en sus páginas, separándose insoslayablemente de todo mecanicismo teórico, de todo evolucionismo. Como señala Osvaldo Fernández:

> Se plasma en ellos [los *7 ensayos…*], por consiguiente, un proceso generacional, donde el ejercicio teórico, pasa a ser el modo como la subjetividad, se asume históricamente, revelándonos, no sólo los recursos de una hermenéutica particular, sino también la relación indisoluble que allí se anuda entre objeto y sujeto, entre historia y biografía, en fin, entre el esfuerzo de la interpretación y un proyecto político-cultural en el cual se empeñan y con el cual se comprometen. (Fernández, 2010: 115).

---

6 Haciendo referencia a lo debatible que la categoría de "socialismo incaico" en los 7 ensayos… puede tener, Zavaleta Mercado rescata la ideología colectivista presente en las comunidades indígenas. ideología que "no tiene por qué no ser aprovechada por los modernos tratamientos socialistas." Por eso, lo fundamental en la exposición de Mariátegui es "la todo lo que nos permite comprender de mejor manera cuál era el sentido de su reiterada recurrencia a la cuestión indígena, es la lucha contra la ideología del Estado peruano." (Zavaleta, 2018: 100). Se reafirma así, la importancia que la obra tiene como parte de un proyecto político.

A partir de este recorrido deseamos confeccionar algún concepto que pueda representar esta visión particular que Mariátegui tuvo acerca de la cuestión indigenista. Queremos proponer el concepto de "Modernidad Arcaica", entendiendo esta como una metodología que toma los elementos técnicos y espirituales de una modernidad liberadora, en conjunto a la realidad indígena —tanto como mito y como práctica—, para ser puestos al servicio de una nueva idea de nación integral. Este tipo de modernidad no presentaría a las vanguardias políticas y literarias como meras "tradiciones de lo nuevo" o "novedades de la tradición", sino como configuradoras de espacios donde la tradición genera un lazo continuo con el presente y el futuro, a través de un análisis crítico-transformador de la realidad. La "Modernidad Arcaica" reconocería, por ende, esta continuidad histórica, poniendo en juego la disputa por un pasado que siempre es móvil, y supeditado a un proyecto por convenir.

5. Mariátegui y la Internacional Comunista: discursos en torno a "nación" y "raza"

Estos problemas en base al proyecto nacional no solo será una discusión propia de la generación peruana en la que se encontraba Mariátegui, sino también, se posicionaban en el contexto de la política internacional, pues será uno de los temas de discusión central en el Primer Congreso Latinoamericano de la III Internacional, realizado en Buenos Aires en junio de 1929. Dos posturas claras se encontraron en ella: por un lado, el Partido Socialista peruano, del cual Mariátegui envió dos representantes[7], y por otro, los delegados de la Kominter. Los primeros postulaban la idea de una revolución socialista nacional, enmarcada en el desarrollo del pensamiento mariateguiano, los segundos pensaban en la revolución mundial y el rol que los países de América Latina debían jugar en el proceso. Posturas distantes, puesto que el debate se centraba en la importancia que lo nacional tenía como espacio de disputa política. Mariátegui ponía como centro de debate el Perú, en cuyo seno se jugaba un trabajo dialéctico con el escenario mundial. Los delegados de la Internacional Comunista comprendían un proceso enmarcado en una "teoría universal" de lucha revolucionaria, la cual debía ser "aplicada" por los países de la región. Cabe destacar lo que señala Alberto Flores Galindo sobre estas conferencias, en relación a las diferencias metodológicas y de planteamiento de problemas:

> En la manera de argumentar mostrada por Pesce y Portocarrero, a diferencia de las otras delegaciones, escasean,

7 Dichos representantes fueron Julio Portocarrero y Hugo Pesce.

> son prácticamente inexistentes, las citas de Marx o de Lenin, las menciones al ejemplo de la Unión Soviética, y en cambio abundan las referencias a la realidad: datos, información histórica, descripciones sociológicas. Resultaba evidente que para ellos el marxismo no era una biblia sino un instrumento de análisis, una especie de gramática, una manera de interrogar a la realidad más que un conjunto de definiciones y preceptivas. (Flores Galindo, 1980: 26-27).

En este sentido, la estructura de análisis de los dos representantes peruanos deja ver un acercamiento a la realidad concreta, evadiendo para dicho análisis toda cita de Marx, Lenin y otros, que muchas veces no podían acomodarse a las problemáticas del Perú de comienzos del siglo XX. Esto demuestra por otro lado, el carácter del "marxismo" particular que Mariátegui propagó en las filas intelectuales de la "nueva generación", el cual se encontraba confinado en las herramientas teóricas que diversos autores podían otorgar al análisis de las realidades particulares, no sin antes, con un cuestionamiento crítico de dichas herramientas.

A estas conferencias, Mariátegui enviará dos textos para el debate, los cuales fueron titulados *El problema de la raza en América Latina* y *Punto de vista antiimperialista*. A través de estos dos textos se irá dando lugar a los ejes de polémicas entre la Internacional Comunista y la delegación peruana.

En *El Punto de vista Antiimperialista*, Mariátegui configura el desarrollo de una crítica a las posturas que desde América Latina propiciaban la unificación de un frente nacional y popular, el cual —tomando como ejemplos los movimientos nacionalistas orientales— debía llevar como estandarte la propuesta de lucha nacionalista frente a

la amenaza imperialista. Mariátegui se preguntó hasta qué punto esta propuesta se podría asimilar a la situación de los países latinoamericanos, considerados por él como "semicoloniales". En este aspecto, el Amauta señaló que "la aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes.", pues, tomando como ejemplo el Perú, "el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos." (Mariátegui, 1972a: 88). En este sentido, gran parte de América Latina estaba conformada por una fragmentación social que impedía una lucha antiimperialista. Toda iniciativa por promover en los sectores burgueses una política que se enfrentara a los intentos de dominación externa de alguna potencia, caerían en una "temporal borrachera nacionalista" (Mariátegui, 1972a: 91). Mariátegui señala que, a pesar de que el gamonalismo como estructura económica y cultura se opusiera a la lógica propia del capitalismo global, el funcionamiento de estos dos sistemas era propicio dentro de un marco histórico-social donde las contradicciones podían mantenerse sin llegar a una oposición. Esto podía ser explicado por una razón racial (burgueses, aristócratas y latifundistas se consideraban a sí mismos pertenecientes a la "raza" blanca, o por lo menos cercana a ella), y por una razón clasista (la separación total entre las clases explotadas y las explotadoras). Pero también se esconde en este texto la problemática en torno al concepto "nación". Considerar un programa "antiimperialista" era considerar las realidades nacionales como fuerzas homogéneas que se encontraban en una posición de explotación total frente al imperialismo capitalista. Mariátegui fue claro al señalar que dicha situación no se podía producir en el Perú, en donde las clases acomodadas se sentían más cercanas —cultural y racialmente— a los europeos y estadounidenses, que a los indígenas, proletarios y artesanos peruanos.

Por otro lado, en *El problema de las razas en América Latina*, se plantea el cuestionamiento en torno a las condiciones que generaban el racismo propio en la región, y particularmente en el Perú. En primer lugar, Mariátegui señala que "económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es en su base, el de la liquidación de la feudalidad." (Mariátegui, 1972a: 21). Esto quiere decir, que la condición particular de ciertas zonas de América Latina —específicamente el caso peruano— en donde se daba el racismo, se enquistaban lógicas propias de lo que él llamaba feudalidad. Al hablar de feudalidad, lo que hizo Mariátegui fue referirse conceptualmente a las relaciones sociales —objetivas y subjetivas— presentes en este modelo productivo, donde podemos suponer la existencia de prácticas no necesariamente capitalista, que son serviles al modelo económico global. Esto lleva a pensar que en Mariátegui, cuestiones como el "racismo" pueden estructurarse de manera particular, sin necesariamente responder a un modelo o práctica universal. Esta problemática es fundamental para llegar a comprender el pensamiento de este autor, pues para él, las realidades no pueden ser sustentadas por medio de un análisis sistémico y totalizador. Tal como señaló en la introducción de su primer libro, *La Escena Contemporánea*: "Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento." (Mariátegui, 1970: 11). Tomando esta cita, y el análisis con respecto al racismo en el sistema "feudal" peruano, demuestra que en Mariátegui lo necesario es pensar la realidad por medio de una constante tensión entre estructuras macro y micro políticas, haciendo funcional un encuentro dialéctico entre dichos niveles.

En dicho congreso, se planteó la cuestión de si el problema del campesinado indio en nuestra región era de carácter nacional o de clase, una problemática que los voceros de la Internacional Comunista encontraban solución bajo la consigna “derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos hasta el derecho de separación” (s/a, 1929: 126). Sin desconocer su condición de raza, los voceros peruanos veían una dualidad en el campesinado del Perú, y de las demás regiones de Latinoamérica, la cual se encontraba constituida por clase y por raza. En este sentido, no buscaban el simplismo de otorgar una sola categoría, implicando categóricamente un análisis desde distintos puntos de vista. Flores Galindo señala que lo importante en esta propuesta era la intención de “buscar las peculiaridades de esos campesinos, que en el área andina nacían de una especial unión entre la condición de clase y la situación étnica, es decir, eran campesinos pero también indios.” (Flores Galindo, 1980: 30). En este sentido, los delegados peruanos consideraban que la “autodeterminación de los pueblos indígenas” no podría responder por si sola al nacimiento de nueva nación, distinta a la liberal burguesa. Era necesaria la configuración de un frente único que uniera la clase/raza indígena, junto a los demás grupos explotados.[8]

8 Como señala Flores Galindo (1980): “Es así cuando Portocarrero y Pesce, en otro momento de la Conferencia reivindican el papel de los campesinos, lo hacen pensando en su condición de explotados, pero también por la tradición de movimientos y sublevaciones acumuladas en el país. Pero, como ocurría con los obreros, lo importante es buscar las peculiaridades de esos campesinos, que en el área andina nacían de una especial unión entre la condición de clase y la situación étnica, es decir, eran campesinos pero también indios.” (Flores Galindo, 1980: 30).

Esta forma de pensar a los indígenas bajo la dualidad raza/clase, implicaba necesariamente salir de la lógica propuesta por la III Internacional, quienes en ese momento proponían la consigna de "clase contra clase"[9]. Debemos destacar acá la construcción indudable de aquella "traductibilidad" presente en el pensamiento mariateguiano pues, recurriendo al estudio determinado de la realidad, sin dejar de lado el contexto internacional, Mariátegui apeló a la creación de categorías que no eran del todo opuestas, sino multidimensionales y dialécticas, identificándose así, múltiples tensiones que se pueden dar en una realidad estudiada.

---

9 La propuesta "clase contra clase" hecha en el VI Congreso de la Kominter en 1928, consistió en el fortalecimiento de una clase obrera monolítica y disciplinada, como vanguardia única, capacitada para propiciar los espacios necesarios a la toma del poder en los distintos países del mundo, y como respuesta a las políticas de la socialdemocracia, del anarcosindicalismo y al avance fascista en Europa, en cuyo seno se producía una "ideología de la colaboración de clases". Esto daba un giro a lo propuesto por el IV congreso de la Kominter en 1922, en donde se estableció la política de "frente único", el cual implicaba el fortalecimiento de la clase obrera con las demás clases explotadas y progresista. Esta política fue probablemente la que mayor interés provocó en Mariátegui, quien estaba en esos años en Italia. Basta constatar el trabajo político que el amauta efectuó a lo largo de los años 1923-1930 para encontrar los lineamientos de esta política.

CONCLUSIONES

Partimos tomando como apoyo de discusión el libro de Mario Vargas Llosa, *La Utopía arcaica,* en donde señala que gran parte del indigenismo de comienzos del siglo XX en el Perú —y esto incluye el trabajo de Mariátegui— no fue más que un intento por idealizar al indígena y al incariato, dibujando imágenes de rebelión y resistencia que respondían más a un ficticio histórico que a una realidad objetiva. Vargas Llosa se enmarca dentro de la lista de pensadores que defienden la labor "imparcial" y, por lo tanto, racionalista que deben tener tanto las ciencias como la literatura. En palabras de Mariátegui, podríamos decir que Vargas Llosa pertenece a la línea de pensadores que adoptan de manera acrítica una modernidad occidentalizada y universalista. Si bien el autor de *La Utopía Arcaica* defiende la idea de una nación unitaria, esta solo tendría cabida dentro de una sociedad globalizada capaz de disolver todo lo referente a la cultura indígena. Por medio de este trabajo deseamos contraponer la tesis de Vargas Llosa con la siguiente idea: *los indigenismos de comienzos del siglo XX fueron parte de una querella por suscribir a la comunidad indígena dentro de diversas propuestas de proyecto nacional.* En este sentido, la revista *Amauta* tuvo como objetivo entregar un proyecto cultural nuevo a la sociedad peruana, en donde el indígena debía tener cabida como un sujeto social relevante. Es por esto que la problemática indigenista no fue solamente el análisis de estudios historiográficos de la situación en la sierra, ni menos la aparición de una literatura "exotista" que buscara configurar al indio dentro de un imaginario folclórico nacional, en donde su figura

fuera sólo una foto de postal. Fue más bien, la construcción de un proyecto político que intentaba darle cause a una nación que se encontraba fragmentada y en crisis. Mariátegui y la revista *Amauta* son parte del escenario de discusión política que intentaba organizar y encausar a una "nueva generación" dentro de un programa político homogéneo y colectivo, donde las comunidades indígenas fueran el centro gravitante. Sin embargo, dicho programa no sería tal sin la existencia de un espacio de polémica y debate entre las voces indigenistas. *Amauta* configuró dicho espacio. A diferencia de otras revistas, que se encargaban de postular sus programas y reivindicaciones particulares, *Amauta* fue construida como un espacio natural que fuera capaz de delimitar un sentir y un pensar renovador. Con este tono polémico, las voces irían posicionando sus fuerzas, prevaleciendo con el tiempo algunas más que otras. Para Mariátegui, era imperioso colocar en discusión los viejos cánones que la sociedad peruana poseía, contraponiéndolos con los paradigmas de esta "nueva generación" peruana que instaba al debate. Luís Alberto Sánchez no estaba del todo errado al considerar una pléyade de indigenismos presentes en *Amauta*. Sin embargo, lo que para él constituía una falencia, era para Mariátegui el factor necesario y natural de su proyecto de construcción.

En este sentido, podemos señalar que *Amauta* fue un proyecto inconcluso, en la medida en que sus fuerzas internas no lograron articular un programa y una voz unificada. La muerte de su director fue la muerte también de este proyecto cultural. Sin embargo, esto no invalida el considerar a *Amauta* el acierto de un camino que —si hubiera seguido por las próximas décadas— habría decantado en la construcción de un programa político, cultural y social para el Perú, y quizás, para América Latina.

Nos encontrarnos acá con un proyecto que logró abordar todas las nuevas tendencias científicas, políticas y estéticas que iban naciendo, y que se ponían a disposición de la realidad peruana. Mariátegui entendía que elementos como el arte plástico y la literatura, actuaban como creadores de imaginarios, los cuales poseían igual importancia que las prácticas políticas y los descubrimientos científicos que hasta ese momento trabajaban el pasado y el presente indígena. Todo esto tenía el objetivo de generar un nuevo sentido a conceptos como "nación" y "comunidad indígena", disputándoselo así al discurso civilizador decimonónico.

Es por esto que *Amauta* logró enfocar su trabajo cultural a través de tres fuentes de desarrollo: el indigenismo, el marxismo y las vanguardias. La presencia de dicha triada dentro de la revista, generó el espacio que Mariátegui concebía como posible y necesario, para consignar un nuevo concepto de nacionalidad peruana. Esto condujo a que Mariátegui no se presentara como un mero director de la revista, sino que se dio a la tarea de aportar su propia visión de proyecto político a la discusión, asumiendo su responsabilidad histórica y creadora.

Tanto en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, como en sus demás escritos, Mariátegui propuso la utilización del método marxista como herramienta de análisis de la realidad. Pero a su vez, también constituía una concepción ética que podía generar un cuerpo social movilizador y revolucionario. La novedad en estos textos está en la composición del indígena dentro de la estructura social. Los *ayllus* eran configuraciones sociales que habían logrado atravesar todos los estadios históricos del Perú, por lo que en ellos se podía encontrar los cimientos de un pasado distinto al criollo, y por lo tanto, las bases de una nueva nación por construir.

La propuesta fue entonces, la articulación de una dialéctica entre el presente y el pasado, pero también entre el mito y la razón. Existe en Mariátegui aquella irreductible condición de conectar la realidad objetiva del Perú con un ideal subjetivo de lucha. En este sentido, Mariátegui no rechazaba la modernidad, sino que recurría a ella en razón a las herramientas necesarias para construir un relato capaz de darle una nueva nación integral al Perú. Si la modernidad occidental encontraba sus raíces en la Revolución francesa, la modernidad de Mariátegui la encontraría también en una raíz indígena. Esto es lo que hemos llamado "Modernidad Arcaica".

Es por esto que en Mariátegui está presente una estrecha relación entre indigenismo y marxismo. Dos corrientes que el Amauta logra poner en tensión, llevándolas a un diálogo dialéctico, pero también instrumental. Estas dos corrientes no salen indemnes de este encuentro. El indigenismo de Mariátegui se fuga del binario que se disputaba a las comunidades indígenas entre un humanismo liberal y un anti occidentalismo extremo; al marxismo, como propuesta moderna, se le incorpora el indígena como sujeto histórico, haciéndolo partícipe de un movimiento de liberación humana. Esta "traductibilidad" en Mariátegui lo posiciona como creador, ya no de un marxismo en América Latina, sino de un verdadero marxismo latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

Aricó, José. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Ediciones Pasado y presente, México.

Aquézolo, Manuel (1976). *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima.

Bazán, Armando (1969). *Mariátegui y su tiempo*, Editorial Amauta, Lima.

Beigel, Fernanda. (2001). "Mariátegui y las antinomias del indigenismo", en *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, número 13, pp. 36-57

--------------------. (2003). *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

--------------------. (2006). *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

Berg, Mary G. (2010). *Clorinda Matto de Turner: periodista y crítica (Perú, 1852-1909)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. Extraído de: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0k2v6

Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto. (1991). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Ediciones Rikchay, Perú.

Castro-Gómez, Santiago. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Cortés, Martín. (2015). Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual, Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Corvalán, Luis. (2015). *Ensayo sobre la lucha por un pensamiento propio en la nuestra América. Una aproximación posible a las primeras tres décadas del siglo XX*, Editorial América en movimiento, Santiago.

-----------------. (2016). *El que no vea, renuncie al porvenir. Historia de América contemporánea. Una visión latinoamericanista*, Ceibo Ediciones, Santiago.

Cotler, Julio. (1986). *Clases, estado y nación en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Chang-Rodríguez, Eugenio. (1984). "El indigenismo peruano y Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, Vol. L, n° 127, abril-junio, pp. 367-393.

Dussel, Enrique. (1994). "El Marxismo de Mariátegui como "filosofía de la revolución"", en *Anuario Mariateguiano*. VI, Editora Amauta, Lima, pp. 249-254.

Fernández, Osvaldo. (2010). *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Editorial Quimantú, Santiago.

-----------------------. (2015). "¿Defensa o transformación del marxismo?", en *Defensa del marxismo. Edición comentada*, Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 101-117.

Flores Galindo, Alberto. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Centro de estudios y promoción del desarrollo, Lima.

---------------------------. (1994). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima.

García, Manuel Andrés. (2010). *Indigenismo, izquierda, indio. Perú, 1900-1930*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla.

Goicochea, María. Helena. (1993). "Amauta: Proyecto Cultural de Mariátegui", en *Anuario mariateguiano*, VOL. V., Editora Amauta, Lima, pp. 27-44.

Gonzalez Prada, Manuel. (1994). Paginas libres Horas de Lucha, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Gramsci, Antonio. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, Madrid.

---------------------. (1986). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4*, Ediciones Era S.A., México.

---------------------. (2006). *Política y Sociedad*, Editorial Centro Gráfico, Santiago.

Hobsbawm, Eric. (1983). *Rebeldes primitivos*, Editorial Ariel, España.

Jancsó, Katalin. (2013). "La Asociación Pro-Indígena", en Revista *Cátedra Mariátegui*, año III, n° 14, Septiembre-octubre, Lima. Extraído de: https://www.catedramariategui.com/anteriores/2013/13_Katalin.pdf

Jara, Gonzalo. (2014). "El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui", en Gutiérrez, P. (edit.). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui*, Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, Chile, pp. 73-104.

La Sierra. (1927). *Presentación*, n°1, año I, Lima.

Leibner, Gerardo. (s/f). "Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui", en *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Extraído de: http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1127/1157.

López, Yazmín. (2004). "La creación de la nación peruana en las revistas culturales del Cusco (1910-1930)", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXX, n°. 208-209, julio-diciembre 2004, pp. 697-720.

Löwy, Michael. (1993). "Marxismo romántico", en *Anuario Mariateguiano*. VOL. V., Editorial Amauta, Lima, pp.155-159.

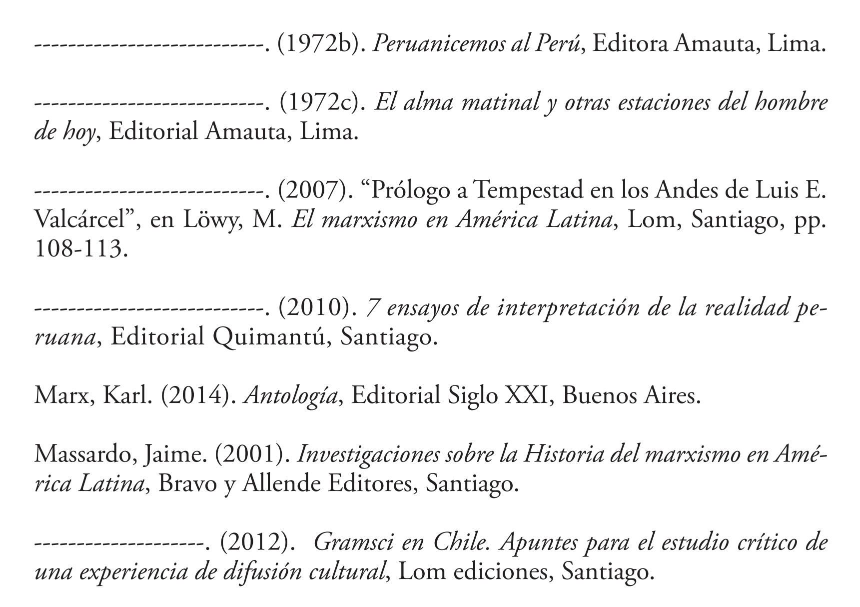
------------------. (2017). "Eric Hobsbawm, sociólogo del milenarismo campesino", en: *Investigaciones sociales*, Vol.21 N°38, UNMSM-IIHS. Lima pp. 213-221.

Lynch, Nicolás. (1979). *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casa, Cusco.

Mariátegui, José Carlos. (1927a). "La nueva cruzada Pró-Indigena", en Boletín *El proceso del gamonalismo*, n°1, Lima, pp. 1.

----------------------------. (1971). *Signos y Obras*, Editorial Amauta, Lima.

----------------------------. (1972a). *Ideología y Política*, Editora Amauta, Lima.



---------------------------. (1972b). *Peruanicemos al Perú*, Editora Amauta, Lima.

---------------------------. (1972c). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Editorial Amauta, Lima.

---------------------------. (2007). “Prólogo a Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel”, en Löwy, M. *El marxismo en América Latina*, Lom, Santiago, pp. 108-113.

---------------------------. (2010). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Quimantú, Santiago.

Marx, Karl. (2014). *Antología*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

Massardo, Jaime. (2001). *Investigaciones sobre la Historia del marxismo en América Latina*, Bravo y Allende Editores, Santiago.

--------------------. (2012). *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*, Lom ediciones, Santiago.

Mazzeo, Miguel. (2017). *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, Tiempo Robado Editoras y Editorial Quimantú, Santiago.
Melis, A. (1999). *Leyendo Mariátegui. 1967-1998*, Editora Amauta, Lima.

Montoya, Segundo. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*, Heraldos editores, Lima.

Moraña, Mabel. (1997). *Políticas de la escritura en América Latina. De la Colonia a la Modernidad*, Ediciones Excultura, Caracas.

More, Federico. (1916). “La hora undécima del señor don Ventura García Calderón”, en Revista *Colónida*, n° 2, Lima, pp. 33-39.

Paris, Robert. (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Ediciones Pasado y Presente, México.

Quijano, Aníbal. (1991). “El socialismo Indoamericano: Debate con la III Internacional”, nota introductoria en *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*, Fondo de Cultura Económica, Lima, pp. 197-201.

--------------------. (2014). *Cuestiones y horizontes. Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, CLACSO, Buenos Aires.

Rado, Casiano. (1926). "Estatutos del Grupo "Resurgimiento", en *El Proceso del Gamonalismo*, n°1, Lima, p. 2.

s/a (1929). *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana. Junio de 1929*, Editado por la Revista "La Correspondencia Sudamericana", Buenos Aires.

Sacoto, Antonio. (1988). *El indio en el ensayo de la América española*, La casa de la cultura ecuatoriana "Benjamín Carrión", núcleo del Azuay, Cuenca.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1992). "El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y originalidad de un Marxista Latinoamericano.", en *Anuario Mariateguiano*, IV, Editora Amauta, Lima, pp. 61-68.

Sciorra, Jorgelina. (2013). "José Sabogal y la identidad de la revista Amauta", en *Arte e investigación*, Universidad Nacional de La Plata, Rio de la Plata, pp.113-117.

Terán, Oscar. (2018). "El discurso de la nación", en Giller, D. (comp.). *7 ensayos sobre socialismo y tradición*, Caterva Editorial, Argentina, pp. 119-145.

Vargas Llosa, Mario. (2004). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de cultura económica, México.

Villanueva Ccahuana, Philarine. (2018). "Entre palabras, imágenes e indigenismos: estudio comparativo entre Amauta y Boletín Titikaka", en *Letras*, *89*(129), Lima, pp. 154-171. Extraído de: http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/546

Vitale, Luis. (2009). *Los principales períodos de la historia de América Latina. Contribución al debate del Bicentenario*. Lom, Santiago.

Yepes, Ernesto. (1998). "Los tiempos de Mariátegui", en *Amauta y su época. Simposio Internacional*, Editorial Minerva, Lima, pp. 32-34.

Zavaleta, René. (2018). "Mariátegui: ideólogo de la cuestión nacional", en

Giller, D. (comp.). *7 ensayos sobre socialismo y tradición*, Caterva Editorial, Argentina, pp. 95-118.

Artículos citados de *Amauta*

Acurio, Cesar y Arias, Judith. (1929). "La Escuela Hogar", en Revista *Amauta*, n° 23 y 24, Lima, pp. 22-34; 65-74.

Churata, Gamaliel. (1927a). "El Gamonal", en Revista *Amauta*, n°5, Lima, pp. 30-33.

----------------------. (1927b). "El Gamonal", en Revista *Amauta*, n°6, Lima, pp. 18-20.

----------------------. (1928). "Tojjras", en Revista *Amauta*, n°18, Lima, pp. 21-29.

Garrido, J. Eulogio. (1927). "El Ande", en Revista *Amauta*, n°6, Lima, pp. 21-22.

----------------------. (1926). "Los "Amautas" en la Historia Peruana. Capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika.", en Revista *Amauta*, n°3, Lima, pp.38-39.

López Albújar, Enrique. (1926). "Sobre la psicología del indio", en Revista *Amauta*, n°4, Lima, pp. 1-2.

Mariátegui, José Carlos. (1927b). "José Sabogal", en Revista *Amauta*, n° 6, Lima, pp. 9-10.

--------------------------. (1929). "Abelardo Solís "Frente al problema peruano"", en Revista *Amauta*, n°20, Lima, pp.100-102.

Mayer, Dora. (1926a). "Lo que ha significado la Pro-Indígena", en Revista *Amauta*, n° 1, Lima, pp. 20-23.

-------------. (1926b). "La idea de castigo", en Revista *Amauta*, n°3, Lima, pp. 35-36.

Orrego, Antenor. (1926). "El personaje y el conflicto dramático en el teatro, la novela y el cuento", en Revista *Amauta*, n°1, Lima, pp. 7-8.

Pastor, Francisco. (1927). "El Rabulismo y el Indígena", en Revista *Amauta*, n°8, Lima, pp. 32-33.

Peralta, Alejandro. (1926). "Las bodas de la Martina", en Revista *Amauta*, n°4, Lima, p. 9.

Reyna, Ernesto. (1929a). "El Amauta Atusparia", en Revista *Amauta*, n°26, Lima, pp. 38-49.

-----------------. (1929b). "El Amauta Atusparia", en Revista *Amauta*, n°27, Lima, pp. 30-42.

-----------------. (1930). "El Amauta Atusparia", en Revista *Amauta*, n°28, Lima, pp. 37-47.

Solís, Abelardo. (1929). "Contra algunos "ismos"", en Revista *Amauta*, n° 26, Lima, pp. 23-26.

Sorel, George. (1927). "Defensa de Lenin", en Revista *Amauta*, n°9. Lima, pp. 25-28.

Uriel García, José. (1926). "La música incaica", en Revista *Amauta*, n°2, Lima, pp. 11-12.

---------------------. (1927). "El nuevo indio", en Revista *Amauta*, n°8, Lima, pp. 19-20; 25.

Valcárcel, Luis. (1926a). "Tempestad en los Andes", en Revista *Amauta*, n°1, Lima, pp. 2-4.

------------------. (1926b). "Detrás de las montañas", en Revista *Amauta*, n°2, Lima pp. 8-9.

------------------. (1927a). "El problema indígena", en Revista *Amauta*, n°7, Lima, pp. 2-4.

------------------. (1927b). "La Sierra trágica", en Revista *Amauta*, n°8, Lima, pp. 13-16; 33.

------------------. (1927c). "Los nuevos indios", en Revista *Amauta*, n°9, Lima, pp. 3-4

------------------. (1928). "Génesis y proyecciones de "Tempestad en los Andes"", en Revista *Amauta*, n°11, Lima, p. 21.

------------------. (1929a). "Un libro de Mariátegui", en Revista *Amauta*, n°23, Lima, pp.83-86.

------------------. (1929b). "Sobre Peruanidad", en Revista *Amauta*, n°16, Lima, pp. 100-101.

Vallejo, César. (1926). "Poesía Nueva", en Revista *Amauta*, n°3, Lima, p. 17.

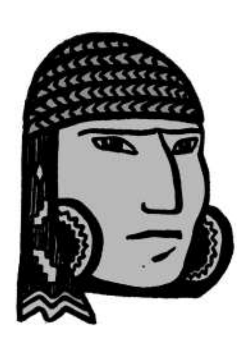
<u>Revista Amauta</u>

Amauta, N° 1, septiembre de 1926
Amauta, N° 2, octubre de 1926
Amauta, N° 3, noviembre de 1926
Amauta, N° 4, diciembre de 1926
Amauta, N° 5, enero de 1927
Amauta, N° 6, febrero de 1927
Amauta, N° 7, marzo de 1927
Amauta, N° 8, abril de 1927
Amauta, N° 9, mayo de 1927
Amauta, N° 10, diciembre de 1927
Amauta, N° 11, enero de 1928
Amauta, N° 12, febrero de 1928
Amauta, N° 13, marzo de 1928
Amauta, N° 14, abril de 1928
Amauta, N° 15, mayo-junio de 1928
Amauta, N° 16, julio de 1928
Amauta, N° 17, septiembre de 1928
Amauta, N° 18, octubre de 1928
Amauta, N° 19, noviembre-diciembre de 1928
Amauta, N° 20, enero de 1929
Amauta, N° 21, febrero-marzo de 1929
Amauta, N° 22, abril de 1929
Amauta, N° 23, mayo de 1929
Amauta, N° 24, junio de 1929

Amauta, N° 25, julio-agosto de 1929
Amauta, N° 26, septiembre-octubre de 1929
Amauta, N° 27, noviembre-diciembre de 1929
Amauta, N° 28, enero de 1930
Amauta, N° 29, febrero-marzo de 1930
Amauta, N° 30, abril-mayo de 1930
Amauta, N° 31, junio-julio de 1930
Amauta, N° 32, agosto-septiembre de 1930

El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena.
El proceso del Gamonalismo, n°1, enero de 1927
El proceso del Gamonalismo, n°2, febrero de 1927
El proceso del Gamonalismo, n°3, marzo de 1927
El proceso del Gamonalismo, n°4, mayo de 1927
El proceso del Gamonalismo, n°5, febrero de 1928
El proceso del Gamonalismo, n°6, mayo-junio de 1928

COLOFÓN



Hacia una Modernidad Arcaica, de Claudio Berríos, fue editado en los talleres inubicalistas de barrio Norte, Talca, en octubre de 2020, a un año del estallido social en Chile. Impreso en Santiago y distribuido desde Valparaíso. La edición del texto y diseño de interiores estuvo a cargo de Felipe Moncada y la portada estuvo a cargo de Rodrigo Arroyo. Se utilizaron las tipografías Jauría y Adobe Garamond Pro para su composición. Para el interior se usó papel Bond Ahuesado de 80 gramos, y para su portada papel Cuché de 300 gramos. RPI: 2020-A-8958, ISBN: 978-956-9301-62-9.

WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL
EDICIONESINUBICALISTAS@GMAIL.CL

Mariátegui y la revista Amauta son parte del escenario de discusión política que intentaba organizar y encauzar a una "nueva generación" dentro de un programa político homogéneo y colectivo, donde las comunidades indígenas fueran el centro gravitante. Sin embargo, dicho programa no sería tal sin la existencia de un espacio de polémica y debate entre las voces indigenistas. Amauta configuró dicho espacio. A diferencia de otras revistas, que se encargaban de postular sus programas y reivindicaciones particulares, Amauta fue construida como un espacio natural que fuera capaz de delimitar un sentir y un pensar renovador.





INUBICALISTAS